

H U M B E R T O P A L Z A S .

EL HOMBRE COMO METODO

SAN FRANCISCO DE CALIFORNIA, U. S. A.
1939

HUMBERTO PALZA S.

EL HOMBRE COMO METODO

**Precedido de CONSIDERACIONES ACERCA
DEL PENSAMIENTO HISPANOAMERICANO
por el Prof. Arturo Torres Riosco, Ph. D., de la
Universidad de California, Berkeley, U. S. A.**

SAN FRANCISCO DE CALIFORNIA, U. S. A.

1 9 3 9

ES PROPIEDAD DEL AUTOR

A MI MADRE,
CON VENERACION
PROFUNDA.

"La relatividad del conocimiento reside siempre del lado del hombre, nunca de los pensamientos."

ALOYS MULLER.

INDICE

	Págs.
Consideraciones Acerca del Pensamiento Hispanoamericano . .	XI
Introducción	XXI

PRIMERA PARTE

LA CULTURA OCCIDENTAL Y SU HOMBRE

La Situación Presente	3
La Cultura y el Hombre	11
La Cultura Europea y su Hombre	23
La Pérdida del Hombre	37
El Hombre Norteamericano	49
Economismo, Tecnología, Religiosidad	69
El Hombre como Método	81

SEGUNDA PARTE

LA CULTURA INDOAMERICANA Y SU HOMBRE

La Conquista y el Hombre	97
La Mentalidad Fragmentaria	113
El Mundo sin Hombre y el Hombre sin Mundo	125
El Hombre que se Volvió Espectáculo	137
Las Condiciones del Pensamiento Indoamericano	145

APENDICE

El Hombre Boliviano. (Una cara de la medalla)	161
---	-----

CONSIDERACIONES ACERCA DEL PENSAMIENTO HISPANOAMERICANO

Un mal dibujante traza casi siempre el mapa de la América del Sur en forma de signo de interrogación. Considerando este fenómeno, nos es fácil llegar a dos conclusiones más verídicas de lo que se podría creer: a) la mayor parte de los individuos que han hecho el mapa cultural de América son malos dibujantes; b) el mapa de nuestro continente no tiene la forma de un signo de interrogación. La culpa de todo esto, claro está, la tenemos nosotros mismos. Hemos dejado que hombres venidos de otras tierras y otros climas vengan a decirnos lo que somos o dejemos de ser; hemos llegado a creer a pie juntillas que nos han dicho la verdad, y aun cuando los sabemos equivocados, seguimos sosteniendo que tienen razón y nos adaptamos o transformamos de muy buena voluntad para que nuestra idiosincrasia encaje en la fórmula que nos destinaron.

Desde los tiempos coloniales han venido de fuera los hombres que han explicado al mundo el espectáculo de América y su habitante. Espectáculo porque eso y nada más fueron las tierras nuevas para descubridores y colonos

y han seguido siéndolo para el científico de los siglos XVIII y XIX y para el turista intelectual de los tiempos modernos. Desde Oriedo hasta Keyserling, Siegfried y Frank, pasando por Darwin, Humboldt, Prescott, sólo voces extrañas a nuestros oídos nos han dicho cuál es nuestro mundo objetivo, cuál nuestro horizonte espiritual. Nosotros, por inercia, por la seguridad de nuestra inferioridad, o por lo que se quiera, hemos sido los conejos de India —cobaya, aguti—. Orgullosamente lo hemos sido, con el corazón palpitante y las pupilas extasiadas ante el vidrio luminoso del microscopio.

¡Y qué no han dicho de nosotros los turistas de todos los tiempos! Desde las maravillosas invenciones del Padre De las Casas hasta las policromías infantiles de Paul Morand y las alegorías absurdas del buen Conde de Keyserling ¡cuánta falsedad, cuánta falta de comprensión y de sentido americano! ¡Cuál de estos turistas miró cara a cara al indio, vió su alma angustiada y perdida en el cruce de cien caminos, descendió hasta lo más profundo de su tragedia? Espectáculo, nada más que espectáculo para el arqueólogo, para el antropólogo, para el historiador, para el sociólogo, turistas todos, turistas de gestos doctorales y astigmatismo visual y mental.

Sólo ahora empezamos a sospechar que bien pudiéramos nosotros mismos meternos en nuestro yo y explicar luego al mundo lo que tenemos, pensamos y queremos; sólo ahora nos damos cuenta que el mejor expositor del hombre americano debe ser el hombre americano y de que todo conocimiento que no sea inmanente no subirá jamás de la categoría descriptiva. Ya nos cansamos, pues, de ser espectáculo y hemos comenzado la conquista de nuestra personalidad racial, cuya primera etapa consiste en el conocimiento propio. ¿Quiénes somos? ¿En qué grado nos diferenciamos del hombre europeo, asiático, norteamericano?

¿Es la expresión de nuestra idiosincrasia resultado de una intercompenetración del hombre con su ambiente? ¿Nos hemos extraviado en los caminos de la historia? ¿Tenemos algún rol que cumplir en la civilización que no pueda ser satisfecho por el hombre de otras partes? ¿Somos la continuación mental de Europa o debemos ensayar nuevas formas de pensamiento?

Al tratar del problema cultural de nuestro continente debemos tener en cuenta estas preguntas. Debemos buscar la solución de las mismas con un criterio esencialmente realista, forma de sistema que yo creo típicamente americana, evitando por igual el dogmatismo de un Spengler como el malabarismo verbal de un Ortega y Gasset. Frente a nuestra actitud de misticismo contemplativo están el pragmatismo de James y la Welanschauung del profesor Dawey. Acaso nuestro caótico misticismo se pueda orientar por caminos seguros y sólidamente construídos.



La aparición de un nuevo pensador hispanoamericano es siempre un acontecimiento en nuestra vida intelectual, saturada de impresionismo, facilidad estilística y esteticismo. Y si este pensador es un hombre joven, mayor razón de regocijo, ya que la actitud austera y el gesto meditabundo parecen ser el privilegio exclusivo de la vejez entre nosotros. La trayectoria de la vida del escritor ha sido casi siempre la misma: poesía lírica a los veinte años, prosa a los treinta, puesto diplomático o político a los cuarenta. Y por encima de todo esto una profunda indiferencia por los problemas americanos y un falso barniz de europeísmo. Las excepciones—Sarmiento, González Prada—sirven sólo para confirmar nuestra palabra.

Desconocido aún para la mayoría pensante de América se nos presenta un joven escritor boliviano con un libro nu-

trido y original que ha dado motivo a estas notas marginales mías. Su nombre es Humberto Palza; su libro se intitula "El Hombre como Método". Adivinamos desde el título la influencia del racionalismo kantiano y nos disponemos a encontrar esa falsa perspectiva que venimos criticando a lo largo de este artículo, pero tras cuidadosa lectura nos hallamos con una síntesis admirable de pensamiento hispanoamericano. Su autor, aun tratando de establecer una serie de categorías filosóficas autóctonas para su continente, se revela hombre modernísimo de América, tan atento al ritmo cultural de Europa como al latido del alma indígena de su tierra. Efectivamente, Amerika ist wie ein Januskopf.

Hombre de sólida cultura filosófica, Palza entra con el valor de su nobleza de propósitos en el análisis de la cultura occidental y de su hombre, aceptando hasta donde es prudente la teoría de que Europa está en peligro de derrumbe y aprovechándola para urgir a América a que encuentre su propio derrotero, porque si la cultura europea "es la más alta síntesis lograda hasta ahora, el punto más alto del proceso de superación" (cultural), es lógico deducir, y así lo apunta Palza, la necesidad y no solamente la posibilidad de subsiguientes superaciones.

Notamos inmediatamente el eco de las palabras de Spengler en su difundido libro "La Decadencia de Occidente" y un aprovechamiento nuevo de sus enseñanzas. Sólo que aquí entramos nosotros a oponerle reparos. Nosotros no creemos en la decadencia de Europa—tampoco lo cree Palza toto corde—; antes por el contrario, consideramos que su culto actual de la fuerza y la violencia, su barbarie aparente, es sólo un proceso de adaptación, de readaptación mejor, una protesta contra el fracaso de ciertos postulados que nos llegan del siglo diez y ocho, en resumen, una forma de vitalidad puramente biológica que forzosamente dará paso a nuevas formas espirituales.

A vuelta de consideraciones acerca del origen y formas de la cultura europea, Palza insiste en una concepción antropomórfica de cultura, concepción que para el español adquiere caracteres verdaderamente egocéntricos, ejemplarizada en las ideas de casi todos los filósofos ibéricos desde el doctor Juan Huarte hasta don Miguel de Unamuno. Teoría del hombre concreto que adquiere proporciones fantásticas en los Santos, en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa, al aplicarse a la deidad.

Mas, he aquí que para nuestro joven y alerta pensador boliviano el hombre empieza a desaparecer destrozado, aniquilado casi, por la maquinaria que se levanta por cima de él como un monstruo invencible, su propia creación. En el auge que adquiere la biografía en nuestros días se echa de ver esa "nostalgia" por la pérdida del hombre, la inútil búsqueda de él en épocas pasadas. Por encantadora paradoja, esa pérdida de la personalidad europea es uno de los andamiajes norteamericanos que sobre lo individual coloca la colectividad. Al juzgar al hombre norteamericano llama la atención del señor Palza el espíritu de servicio social y la especialización cuyo centro estaría en las universidades. Si es verdad que nuestro autor conoce ya bastante bien a este pueblo de los Estados Unidos, su cultura afrancesada le dificulta un tanto la comprensión absoluta de las causas fundamentales de la civilización norteamericana, aunque hay que aplaudir en él el profundo respeto con que ataca el problema. La suya es una actitud muy similar a la de José Enrique Rodó, tan elegante aunque inciertamente expresada en "Ariel", similitud que alcanza hasta las conclusiones finales, pues donde el uruguayo reconoce el triunfo de la voluntad (will), el boliviano alaba cualidades positivas como las de empresa, decisión y acción. Y pensando en su América India, Palza termina por decir: "El hacer es un llegar a dominar, el no hacer es un quedar, el no hacer es

un quedar dominado. Y piénsese lo valioso que esta ingenua verdad tiene para constituir una nación”.

Pasa seguidamente el señor Palza al estudio del hombre indoamericano y dedica bellas páginas a la conquista de de nuestro continente. En ellas rinde caluroso homenaje al conquistador español del siglo diez y seis. En conclusiones que parecen paradojas expresa definitivas verdades como aquella de que España se indoamericaniza, parecida a la de nuestro querido Sanín Cano, que afirmó en cierta ocasión que España era la última república hispanoamericana. Al discutir el cruce de razas levanta como una lanza esta terrible verdad: El alma indígena apenas si entró en el mestizaje, el indigenismo fué poseído en su materialidad y en su alma. El alma del indio quedó aislada, oculta, como una planta que crece entre rocas y ventisqueros. El mestizo resulta una especie de caos en que dos razas distintas, una dotada para la acción y la otra para un pasivo panteísmo, se unen en perpetua discordia. Así se produce el problema más serio que se cierne amenazante sobre el futuro del hombre americano, el alma indefinida, en lucha consigo misma, del mestizo, blanco de sátiras y ataques de todo el mundo, alma corrompida y perversa que sintetiza todo lo malo del indio y del blanco, según europeizantes e indisgenistas. El alma del mestizo existe, sin embargo, y forma las tres cuartas partes de nuestra América; de ella debemos preocuparnos primordialmente y con criterio realista. Loarla o menospreciarla será siempre debilidad, vicio de quien busque el refugio del avestruz.

La moral del mestizo es susceptible de mejoramiento. Bastaría, según Palza, con la creación de una cultura que se levante sobre el hombre propio, por él y para él. Pero esto no es suficiente, ya que nos queda el problema del indio, cuya solución—y la del mestizo mismo—sería el mestizamiento: “El alma o encuentra en él su propia vía de expre-

sión o está condenada a no tener ninguna." La tierra sería el medio de lograr este movimiento y así lo asegura Palza en forma concreta y segura: "El orden indio-mestizo-blanco en que descansa el mundo indoamericano está construido sobre la base de una posición humana respecto a la tierra; más cerca de ésta trabajándola con las propias manos, más bajo en la escala social, es decir, indio; más lejos de ella, de la tierra, trabajándola o explotándola con intermediario (hacendado), en consecuencia, más "decente," es decir, blanco o semiblanco. Entre los dos queda siempre suspendido el mestizo. Urge, pues, conectarlo de algún modo con una base cierta de sustentación. Ya se ha dicho cuál debe ser. Al dársela, lo indígena tendrá su órgano de expresión y lo mestizo habrá salido de su estado de indefinición o duda mental, que es, en verdad, lo que representa en el momento."

Esta posición indefinida, variable, del mestizo, produce la mentalidad fragmentaria tan típica del hispanoamericano, que se vuelve a veces hacia Europa y otras a las culturas precolombianas en busca de raigambre, de tradición. Esto de la tradición, sobre todo en lo que concierne a lo literario, me ha preocupado intensamente al considerar lo fragmentario de nuestra expresión en el campo de las bellas letras. Porque teorizar sobre un caso dado es siempre fácil, pero llegar a la correcta interpretación del caso individual no lo es tanto. Y aquí entraríamos en un problema de geografía racial porque lo que para el boliviano o el peruano, herederos de la maravillosa cultura incaica, es, o debería ser, un deber espiritual (la vuelta al ancestro indígena), para el chileno, el argentino o el uruguayo no sería sino una falsa actitud de autoctonismo fingido. Nuestra tradición está en lo puramente español, ya que en lo araucano nadie se atrevería a buscar una clave espiritual.

El mestizo carece de una cultura propia, entendiendo este concepto en su forma más elemental, la del dominio

del hombre sobre su mundo natural circundante. El es el dominado por la naturaleza y aquí se nos presenta el caso doble del hombre sin mundo y del mundo sin hombre. El único señor de su naturaleza es el indio porque se ha mantenido en contacto constante con la tierra. La revolución mexicana ha comprendido la esterilidad del hombre desposeído y ha devuelto al indio sus tierras, reintegrándole así a su mundo conocido, al dominio pleno de su alma. Esto es, en la acción, lo que significa Palza al hablar del hombre como método.

Todo esto está muy bien, pero es aquí donde se nos presentan serias dudas acerca de la necesidad de cumplir este programa en un mundo industrializado, en un mundo maquinista. Reconocemos y aceptamos que toda base de cultura es la tierra, que en ella nacimos y a ella hemos de volver el rostro al morir. Agricultura: cultura del agro. Pero no podemos desentendernos de las leyes económicas que rigen el mundo actual. Si nos alejamos de la maquinaria para volver al cultivo primitivo de la tierra, si tratamos de establecer el contacto directo del hombre con el suelo, nos quedaremos a la zaga de los pueblos industrializados, en los cuales la agricultura misma es una industria; seremos invadidos en nuestros propios dominios, o seremos explotados en intercambios de productos hechos en forma injusta e irrisoria.

El mismo señor Palza habla en el último capítulo de su libro del hombre boliviano y de su actitud de recogimiento espiritual, actitud de ensueño, contemplativa, de su mentalidad impráctica. ¿Qué le ha pasado a Bolivia en la historia? Países menos ensimismados, europeizados casi hasta la claudicación, se han apoderado de sus puertos, de sus minas, de sus ríos y la han encerrado en sus agrias montañas. Y si el boliviano continúa con los ojos vueltos hacia su mundo interior, día llegará en que se encuentre sometido

al vasallaje de la Argentina, de Chile o de los Estados Unidos. Desde luego, y en el terreno puramente económico Bolivia no es sino una colonia del capitalismo internacional. Esta es la tragedia de América, tragedia provocada por los grandes capitanes de la industria mundial. Ellos nos observan, nos sonríen, nos adulan para luego despojarnos de nuestras más queridas posesiones, estén ellas en el fondo de la tierra o en el hondón de nuestras almas. En algún ensayo escrito hace ya varios años impugnaba yo el programa cultural que nos ofrecía Rodó en su "Ariel"; hoy, y por las mismas razones, me parece que las ideas del señor Palza, mucho más simpáticas para mí que las del maestro uruguayo, entrañan parecido peligro. Mi opinión franca en este tema es que, si queremos mantener nuestra independencia y nuestra soberanía, debemos proceder a saltos, como el tigre, y no dejarnos atrapar en la mitad de la jornada.

En su estudio "El Hombre como Método" sigue Palza las ideas expuestas por Kant en su "Antropología": El objeto más importante del mundo a que el hombre puede aplicarse, es el hombre mismo, porque él es su propio fin último. He aquí entonces el punto de partida del joven pensador boliviano, el hombre como método, es decir, antes que nada hay que conocer al hombre como materia prima en el conocimiento del mundo. Se necesitaría entonces en América una especie de antropología filosófica que considerara al hombre como ser espiritual, como la resultante cultural de factores históricos y raciales. Al discutir el trasplante de la ciencia europea a América y la carencia de bases fundamentales de pensamiento en el hombre del nuevo mundo, llega Palza a conclusiones trágicamente ciertas, asegurando que la cultura universitaria hispanoamericana es sólo un adiestramiento en la técnica, o sea en las partes más externas del pensamiento científico. El deber del hispano-

americano es encontrar el ritmo adecuado entre su propia vida, tal como es, y su pensamiento; pero es él mismo quien debe descubrir su movimiento ideológico interno, la categoría de su pensamiento, necesariamente distinto de la del hombre europeo.

Al concebir así un pensamiento propio hispanoamericano no se está lejos de concebir una ciencia autóctona, cosa posible si por ciencia se entiende "una articulación o compenetración la más perfecta posible con el mundo actual". Lo triste es que el hombre americano—excepción hecha del indio—ha perdido esa compenetración con su naturaleza y se atiene a la ciencia europea de una manera casi objetiva. Hay que volver a crear en la mente americana ciertas leyes naturales descubiertas por la ciencia europea. Para evitar la dispersión del pensamiento aconseja Palza la fundación de la universidad panindoamericana, que tendría por objeto el estudio de las normas fundamentales de una ciencia y de una filosofía hispanoamericanas para extraer de todo ello una tabla de las categorías del pensamiento autóctono, valederas para éste y sólo para éste.

Defensores fanáticos del hispanoamericanismo literario, pecaríamos de inconsecuentes si no viéramos en la obra del señor Palza un valor extraordinario para el pensamiento de nuestro continente. En ella encontrará la juventud de América inspiración y ejemplo, lección saludable de patriotismo, anunciaciones de un futuro mejor, posibilidad de reconquistar nuestra dignidad de pensamiento, perdida en el afán ciego de la imitación y de la renuncia. Regocijo puro de nuestra inteligencia es el descubrimiento de un nuevo pensador y orgullo de la mejor ley presentarlo al mundo de habla hispana.

Prof. Arturo Torres Riosco, Ph. D.
de la Universidad de California, Berkeley.

INTRODUCCION

Un peligro constante han tenido que bordear estas páginas y no se está seguro de que hayan salido con bien; antes, por el contrario, existe el temor de que hubieran caído en la red de los hilos que se propusieron desenvolver. En efecto, han querido y quieren ser una argumentación contra el occidentalismo cultural, desde el punto de vista de la cultura indoamericana; mas, no sería extraño que hubiesen incurrido precisamente en él. Tal el quid pro quo de este libro, pero acaso no sólo de éste sino de toda la cultura por fundarse en la América India, tan fuertemente atada al pensamiento europeo con lazos que no ha de ser fácil desatar. Para conseguirlo no ha de ser suficiente repetirse en todos los tonos que la Decadencia de Occidente es un hecho ni tampoco deducir, como obligada consecuencia, que esa cultura en germen es ya una realidad concluída. Consentirlo así sería engañarse voluntariamente. El cadáver de Europa, que ya se anticipan a ver los entusiastas de la decadencia, es un cuerpo que golpea aún con recias pulsaciones de vitalidad; las dejará sentir por mucho tiempo

todavía. Lo mejor que pueda desearse es que eso siga siendo así, por el momento.

Muchos años hay de modalidades europeas gravitando sobre la mente indoamericana, y no sólo como gravitación impuesta sino también como voluntad cuidadosamente cultivada: voluntad de occidentalización. Todo eso no ha de poder ser trastocado de la noche a la mañana ni la vista acostumbrarse a diferenciar tan fácilmente lo que hay de propio en medio de la tupida trama de una segunda naturaleza cultural muy fuertemente absorbida. Aguzada aptitud autocrítica ha de tener que ser ejercitada para que la mente aprenda a distinguir entre lo que es sólo el instrumento de observación y lo que es la materia observada. La mente suele muy sinceramente caer en la red de las formas que el instrumento impone al objeto, en el acto de la observación. Entre confundir lo uno con lo otro no hay más que un paso, el mismo tan cuidadoso que le queda por dar a la naciente educación mental de la América India.

El lector tendrá en estas páginas un ejemplo típico del problema. Podrá constatar cuán prestamente sucumben a formas de ideación que el Occidente impuso; pero no podrá menos de reconocer, por otra parte, si a la equidad se atiene, el sostenido esfuerzo que despliegan para escapar al círculo vicioso. Sentirá cómo se debaten en el torbellino ganosas de salir a la superficie con un jirón de verdad entre las manos, así sea el más insignificante. En este sentido, quisieran reclamar un mérito para sí, ya que no el del acierto, la novedad o la originalidad, el de reflejar una situación cultural que es común a millones de hombres en la América.

El tema central que aborda el libro es en sí muy simple: el del hombre, el hombre de la América India frente a los hombres de las culturas occidentales, europeo y norteamericano. La investigación está restringida a estos dos úni-

cos sectores de la confrontación. En torno de este primer sujeto se desenvuelven otros dos presentados en condicional unidad con aquél y a la vez mutua entre sí. Ellos son: mundo natural y mente que lo concibe. Con los tres elementos se ha querido hacer una construcción secuenta y homogénea—pero no porque así se lo haya querido, sino porque así se muestran en la realidad. Penetrarse de esta ordenación es trabajo propio de la mente y conducirla por dicho camino la mejor base de la cultura, que es lo que se quisiera para Indoamérica. Como se ve, una tesis que bien pudiera calificarse de racionalista.

Sobre esto hay que adelantarse a situar un argumento que sirva de una vez por todas.

Corrientes irraciona listas imperan hoy en el mundo. Ellas han tenido la más amplia y entusiasta acogida en la América Indohispana. Procedentes unas de las especulaciones sobre la cultura hoy en boga, repartidas otras entre los diversos socialismos que en el materialismo histórico tienen su fuente común, todos por igual, aquéllas y éstos, coinciden en una cosa: en lo de negar a la razón el primer papel. Está por demás decir que son movimientos en cierto sentido antifilosóficos, si se ha de entender lo filosófico en el estricto sentido racionalista. Lo previo y primordial para ellos son, o los hechos y las leyes económicas, para el materialismo histórico, o el ciego cumplimiento de los sinos culturales o almas de cultura, para los culturalistas. Dentro de ambos cuadros la razón no cuenta para nada o cuenta con muy poco. Sólo que ocurre preguntar: ¿Y quién habrá pensado todas esas cosas? ¿Quién habrá descubierto que lo económico es lo primo o que hay una predestinación cultural? La respuesta no parece tener otra salida que ésta: la razón, la mente pensante. Plantear lo cual, que es una cuestión de orden y no propiamente de primacía, no se sabe

que pueda ser reputado de racionalismo o intelectualismo; porque entonces todos los que usan la razón lo son.

Y de eso es de lo que se trata; de saber usarla, mejor aún, de ordenarla en principios ciertos y evidentes. Muy bien ordenada debieron haberla tenido los que descubrieron los hechos y leyes del materialismo cuando supieron hacerlo con tal profundidad. Tal ordenación de la mente resulta, en consecuencia, una cuestión de método y no de preferencia. Tal método es el que se sugiere como condicional para la fundación de la más cierta cultura indoamericana.

He ahí, en síntesis, lo que constituye el fondo de este libro dicho en capítulos que están bien lejos de agotar cada uno de sus temas; aún más: no aspiran a ser otra cosa que sugerencias para posibles vías de indagación. Casi son, en realidad, una simple anotación de temas.

Habrían querido ser también una fervorosa llamada a la vinculación con la tierra en todas sus formas, comenzando con la de más profundo alcance: el trabajo directo de ella. Acaso hay allí, como no lo ha visto la propia filosofía, una fuente de ordenación mental que imbuye la regularidad en que se sucede el mundo natural; ello se hace tanto más palpable cuanto más cerca se halla el hombre a dicho mundo, embebiéndose en él. De todos modos, una cultura orientada hacia la tierra parece, por consentimiento de todos, lo mejor que pueda desearse para la América India. Todo la condiciona para ello.

Además, lo menos que han querido ser estas páginas es sociología o psicología indoamericana; habrían querido elevarse hasta ser una filosofía de su pensamiento. Desgraciadamente, las cosas no resultan de cómo se las quiere sino de cómo sean en sí y a ello tiene que sujetarse la condición de este libro.

No se ha de terminar sin dejar constancia del mejor agradecimiento para el eminente profesor del Departamen-

to Latino de la Universidad de California, Berkeley, Arturo Torres Riosco, que ha tomado sobre sí, con alta probidad intelectual, la tarea de revisar los capítulos de este libro. Con certera discusión y crítica de ellos, los ha librado de errores mejorándolos, en cambio, con valiosas observaciones. Quede reconocida aquí, además, la eficaz obra de latinoamericanismo que realiza en Estados Unidos desde la cátedra y desde el libro.

Otro agradecimiento debe ser consignado para el joven pero destacado periodista mexicano Protasio Martínez Álvarez, que con ésta es la segunda obra nuestra cuya publicación toma a su cargo en la ciudad de México. A su noble concepto de la amistad y a su talento se debe su generosa colaboración y el acierto de las ediciones.

Al dicho profesor y a ese periodista se debe en gran parte que esta obra sea entregada al público.

H. P. S.

PRIMERA PARTE
LA CULTURA OCCIDENTAL Y SU HOMBRE

LA SITUACION PRESENTE

Desde que Oswaldo Spengler escribiera su ya famoso libro "La Decadencia de Occidente", se ha creado toda una literatura destinada a lanzar "trenos"—calificativo de Ortega y Gasset en el prólogo a la traducción española de dicha obra—contra la amenaza de la cultura en trance de derrumbamiento. Nicolás Berdiaef y J. Huizinga parecen ser de los últimos que se han encargado de añadir nuevos toques, al cual más alarmantes, sobre el cuadro que de Europa presentara el primero. La tesis no ha dejado de tener sus esforzados impugnadores, algunos de ellos venidos desde el campo francés, como Henri Massis, en quien la cuestión se tornó en la vieja animadversión franco-prusiana. Para dicho autor, Francia debe atribuirse el papel de guardián de la cultura aria contra la invasión de filosofías extra-europeas, en cuya connivencia quiere sorprender a Alemania haciéndola sospechosa de estar usando recursos vengativos de su debacle guerrera. El cargo no logra éxito y la corriente spengleriana se abre paso haciendo moda como pocos años antes hicieran otra clase de libros, y en orden distinto, "Degeneración", de Max Nordau, por ejemplo, dura invectiva contra el arte y la literatura finiseculares escrita con cierto sabor a clínica

y en léxico médico-quirúrgico. Amén de resumir resonancias de las teorías lombrosianas que han ganado auge en ese entonces, usa modalidades de que se impregnará todo un sector de la literatura inmediatamente posterior y desde donde comienza a ensayarse el aire de "treno" que luego ha de convertirse en verdadero estilo de tantos libros. Entre éstos y el de Spengler hay la diferencia de que lo que en aquéllos son simples atisbos e intuiciones, "un oír de campanas sin saber dónde"; en el último, los atisbos se han convertido, por virtud de la sutileza y profundidad peculiares al genio alemán, en una formidable coordinación histórica a la cual no falta el severo tono filosófico que es precisamente el que más eficazmente impresiona. Júzguenlo como quieran sus contradictores, ellos no podrán negar la seria herida que ha abierto en el costado de la cultura occidental. Hoy es una premisa necesaria para toda especulación sobre ésta el supuesto previo de su decadencia. Europa misma lo consiente, como que de ella parten los más conmovedores acentos.

Hasta podría afirmarse enfáticamente, sin perjuicio para otros libros anteriores al de Spengler, que es a éste al que hay que cargarle toda la cuenta y la primacía del primer anuncio acerca de la decadencia. Es cierto que la guerra del 14 ya había puesto el hecho en cruel y brutal evidencia, pero sólo desde que al historiógrafo y filósofo germano se le ocurriera razonarlo a base de abundantísima materia histórica, es desde cuando la nueva evidencia se incorpora al sistema de la cultura, y de toda cultura en general. Lo que le está ocurriendo a Europa no es sino el espejo en que deben mirarse todos. El estilo de "treno" ha recibido con Spengler su fuerte aliento histórico-filosófico.

¿Y qué dicen esos "trenos"? ¿De dónde se deduce con tanta certeza el hecho de la decadencia? Los síntomas del

mal son tan conocidos que casi no habría necesidad de repetirlos aquí. Huizinga citado, uno de los agudos diagnosticadores, los clasifica en tantos capítulos como son los de su libro "Entre las Sombras del Mañana". Los títulos de ellos sirven de suficiente guía y vale la pena de amotarlos y sintetizarlos aquí. "La ciencia en los límites de su capacidad intelectual" y el "abuso" que de ella misma se hace, capítulo en que se denuncia a aquélla saliendo de sus verdaderos fines y rebasando con sus inconcebibles audacias intelectivas la propia capacidad cerebral del hombre; "la debilitación general de juicio", "la creciente indiferencia crítica" para aceptar cuantas teorías y opiniones sean propuestas, "el abandono del principio intelectual", "el culto de la vida" elevado a supremo valor, "la decadencia de las normas morales", "la merma del legítimo "heroísmo", el "puerilismo", "las supersticiones", "la expresión estética en su alejamiento de la razón y de la naturaleza", "la pérdida del estilo e irracionalización". El libro termina con la sugerencia de una purga aplicada al espíritu que el autor denomina con la voz griega "khatarsis" (purificación) y en que ha de entrar como principal elemento una buena dosis de misticismo. Ofrece, por último, como promesa del futuro, unas "perspectivas" no del todo consoladoras.

Más conocidos todavía por hacer referencia a problemas más comúnmente difundidos, son los libros de orden sociológico, político, internacional, cuyo conjunto impresiona más por las cosas que cada uno dice y por las amenazas de peligro que contienen; impresionan porque son conjunto al que domina un único tema: la descomposición universal. La posibilidad de una conflagración mundial es en ellos consecuencia necesaria en la que el primer papel y los mayores perjuicios le tocará a Europa. Su completo aniquilamiento y acaso si su hasta misma desapari-

ción del mapa sería el resultado para más de uno de esos autores. El tema impresiona, antes que por los razonamientos que aisladamente se aducen, por su sistemática repetición.

No menos conocidos tampoco por ampliamente propagados son los postulados del marxismo, cuyas diversas y contrapuestas derivaciones están, sin embargo, acordes en el punto central de la lucha contra el capitalismo, herido ya de muerte, según John Strachey, uno entre los mil impugnadores. De ese capitalismo en condena se hace directamente responsable a Europa y a la corte de su sistema político, filosófico, económico, religioso. Según dicha interpretación, que sigue más o menos al pie de la letra los postulados de Marx, a la cultura occidental no le queda otra cosa que entonar su "confiteor". Bien es cierto que a ella se le confiere el importante papel de servir como supuesto necesario para el tránsito a la colectivización de la riqueza. Por donde la decadencia es un avatar previsto, útil y forzoso que a Europa le tocó desempeñar irremediablemente, como es de irremediable el envejecer.

Es en este lugar de la interpretación marxista donde tienen amplio margen las codiciosas esperanzas de la joven América Hispana, que está urgida de representar en la realidad y no sólo en el nombre el nuevo mundo que se siente. El materialismo histórico ha tonificado eficazmente sus ambiciones al abrir a concurso la tierra en que habrá de realizarse el socialismo integral del mañana que ha propuesto dialécticamente frente al derrumbe capitalista de Europa. América cree poder ser ella la escogida.

Acaso si de este modo haya que explicar entre otras razones la rápida difusión que las teorías socialistas han logrado aquí, tanto más si la cultura cuya próxima hecatombe se le garantiza con tanta evidencia, es aquella de cuyo respaldo vivió la América hasta ahora. Lo menos que

habrá de hacer, en tal emergencia, será ensayar sus propios caminos de salvación. Ya no valdrá luego que la Europa capitalista se afane por volverla a la antigua senda, atribuyendo a aquellas teorías una pura finalidad de desprestigio; pero es el caso que sus propios actos son los primeros en labrar el desprestigio.

Ya han perdido también novedad las "encíclicas" contra la máquina y el maquinismo, a los cuales se carga buena cuenta de responsabilidad en la situación presente. Desde que Buttler, tantos años ha, escribiera su bella ficción acerva de humor,¹ preanunciando el diabólico señorío de la máquina, se ha disertado tanto y tan sabiamente sobre la cuestión, que nadie osa poner en duda las paradójicas consecuencias que la era maquinista inaugura. Pero sucede con ello lo que con ciertos vicios, que más se predica contra ellos cuanto más cogido se está en sus garras; además de venir a comprobarse lo que sobre el mismo vicio escribiera Pittaluga: que pierde su carácter de vicio cuando el organismo lo ha hecho, al través del hábito, necesidad de su funcionamiento. Sea esto, lo otro o lo de más allá, lo cierto es que si al tiempo que se vive se le ha denominado era de la máquina, nunca calificativo alguno habrá convenido mejor a lo calificado. Todo modo de acción y de pensamiento, la vida entera en sus últimas consecuencias y aspectos, han tomado el ritmo de la máquina; su zumbido y su aliento traspasan el corazón de la época de extremo a extremo. Es tan viejo el oírlo y el decirlo que aquí se lo repite de intento para cumplir con la rutina de la descripción.

Es también la máquina la primera causante del monopolio mediante la constitución de la fábrica; el monopo-

¹ "Erehwon", inversión letra por letra de la palabra inglesa "no where": en ninguna parte.

lio da paso a la concentración de la riqueza entre los menos, y de aquí brota, a su vez, por lógica secuencia, la contrafigura: la difusión de la pobreza entre los más. Con esto ya se está en presencia de la odiosa explotación del hombre—advértase desde ahora este término, del hombre en que descansará el tema de todas las siguientes páginas—; explotación en que se asienta el edificio capitalista con todas sus pesadumbres. El hecho tiene, en otro sentido, un resultado no menos importante. El aparato económico ha cogido a todos por igual y ha enredado al mundo entero en una dependencia que supedita la vida de cada uno en particular a la vida del conjunto. La variación o cambio en un extremo representa una modificación en el otro. Ya nadie puede ser impunemente feliz, aunque bien es cierto que, de otro lado, nadie debiera ser impunemente desgraciado. A tan ideal resultado no se ha llegado, empero.

Frente a esta solidarización mundial de los intereses económicos, que salta fronteras y naciones, con la que se corresponde exactamente la otra solidaridad de los trabajadores, que ejecuta el propio salto, se levanta la barrera de los nacionalismos económicos, raciales, religiosos, y de otra índole, en que se revuelve el mundo presente como en un lecho de espinas. Los nacionalismos fomentan las prepotencias, de éstas parten las más serias amenazas de la conflagración mundial tan anunciada, tan temida, tan esperada.

En fin, resulta ocioso el papel de vivisector del tiempo actual que de cada cien libros que se publican hoy serán cincuenta los que lo ofrezcan. Tan cierto es ello que hasta hay el temor de estar usando las exactas palabras de aquellos libros; ya casi no hay otras para describir el caso; se han hecho estereotipo. Para los fines de lo que aquí se

escribe baste saber que la situación presente es así de intranquilizadora.

Mientras tanto, frente a los serios y graves pronósticos de la debacle y frente al crecimiento en progreso de Norteamérica, que por su propia cuenta ya hace buen rato que tomó su propia ruta; ante Europa y la América sajona, para no tomar sino los dos casos de cultura occidental con quien la América Hispana ha vivido hasta hoy en inevitable compromiso; ante los dos fenómenos definitivos—derrumbe y resurgimiento—la tercera en discordia, esta América India, ¿qué camino habrá de adoptar? ¿No tendrá ella nada qué perder en las consecuencias del desastre o no importará para ella significado alguno?

Adviértase, desde luego, que la América es al fin y al cabo la beneficiaria de la cultura en trance de colapso y de la cual ha vivido buena y hasta orgullosamente vestida. Es el capitalista—en sentido cultural, se sobreentiende—el que declara su bancarrota, el timonel que anuncia la posibilidad de su deserción y quien por boca de sus mejores pensadores del día previene: "Que jamás recuperará aquel puesto de pionero absoluto y dominante de la civilización universal que ocupó en época de coyunturas de política y economía mundial excepcionalmente favorables en la historia universal, que fué la última era anterior a la guerra." ¹

Porque, en efecto, reflexiónese seriamente en que el tiempo venga a dar plena razón a los arúspices de la decadencia y que sobrevenga el cataclismo sumiendo a Europa en las oscuridades de la regresión y la barbarie o pereciendo bajo el talón de las huestes que se desencadenasen de este lado de los Urales; reflexiónese en ello y de-

¹ Max Scheler: "Sociología del Saber", pág. 212, Ed. Rev. de Occidente. Madrid, 1935.

clárese honestamente si no sería poco lo que la América India tuviera que salir perdiendo. Porque el derrumbe de la casa de enfrente no supone de hecho la capacidad de construir la propia aun cuando mucho material de allí haya de ser aprovechado. Mas, en medio de tan áspera situación, tranquiliza saber que la ruina no se desencadenará por radical manera, como se estaría tentado de creer a escuchar los trágicos augurios, y que, por el contrario, la historia demuestra que las grandes transformaciones tienen por primer supuesto el tiempo, el tiempo contado por largas centurias. Tranquiliza, además—y aun cuando esta es una razón de egoísmo que no debiera ser expuesta como argumento—, el comprobar que los augurios cuanto más trágicos, más favorable resonancia para la América tienen en el sentido de urgirla a hallar de una vez el propio derrotero, previsto el cegamiento del que se caminó tan cómodamente siguiendo la línea de la menor resistencia y el menor esfuerzo; ello obliga, por fin, a hacer lo que de antes debiera estar hecho.

De todos modos, frente a la situación presente—que es sobre todo la de Europa, conviene advertirlo desde el comienzo—está la América—la América India, conviene también especificarlo desde ahora—, está de pie y en suspenso, con los ojos inmensamente abiertos, frente a una realidad que hasta hace unos cincuenta años se la habría creído imposible; asistiendo a la merma y decadencia de aquello que había tomado por invulnerable y de cuya certeza había hecho, precisamente, la base más segura de su cultura. A la vista de tan tremendo suceso, aunque no se tratase más que de su simple pronóstico, una decisión parece que debiera estar en curso para la América. El saberlo si está o no y el conocer cuál debiera ser también su mejor preocupación en esta hora.

LA CULTURA Y EL HOMBRE

Con prescindencia casi absoluta de un lenguaje estrictamente filosófico y sin cita minuciosa de autores, trátase en este lugar de obtener un concepto al par que preciso, lo más ampliamente comprensivo acerca de la cultura sobre la que "tenemos una serie de filosofías", al decir de uno de sus comentaristas contemporáneos;¹ abundancia que hace tan difícil espigar en ellas ideas exactas.

Una descripción—no definición—que más parece satisfacer es aquella que presenta la cultura como el dominio del hombre sobre la naturaleza. El mayor o menor grado en que tal objetivo sea conseguido marcará la mayor o menor profundidad de la cultura, el mejor o peor cumplimiento de sus fines. Bien entendido debe quedar que estos fines no pueden ser otros que el mayor bien o felicidad del hombre promotor de esa cultura. Tal deducción debería querer decir que a mayor dominio del hombre sobre la naturaleza podría seguirle, de estricta consecuencia, la mayor ventura de él; debería querer decir esto, pero la situación presente es la más grave contrarreplica.

¹ Alois Dempf: "Filosofía de la Cultura", pág. 7, Ed. Rev. de Occidente. Madrid, 1933.

Como nunca el hombre ha acumulado en sus manos tantos recursos de dominio sobre el mundo natural, al cual tiene poco menos que a sus plantas; como nunca el hombre ha ampliado su cultura en el dicho sentido práctico y de utilidad, y también en el otro del puro saber, y, sin embargo, como nunca también el hombre debe hallarse sumido en mayor desconcierto e infelicidad. No hay que ser vidente para constatar ambos extremos.

Pero los mismos teorizantes de la cultura se encargan de dar respuesta a la contradicción en términos que parecen convincentes y acertados. Apuntan que al hablar de dominio sobre la naturaleza hay que comprender dentro del término naturaleza al propio hombre, una de cuyas caras mira hacia lo más naturaleza que pueda darse, sobre la cual debe recaer también, por consiguiente, el dominio cultural. Goethe ya lo había visto así cuando dijo: "¿No reside la naturaleza en el corazón del hombre?"¹

De tal razonamiento deducen, precisamente, una de las causas del malestar presente. El hombre se ha preocupado—dicen—de someter las fuerzas naturales, de aprovecharlas hasta los límites del milagro científico, pero no se ha preocupado de sujetar sus propias ambiciones, que lo llevan a descomunales ansias de poderío que al no ser satisfechas causan desilusión, desesperanza, infelicidad, en fin. Curioso círculo vicioso, podría comentarse, en que se hallan sumidos los resultados de la cultura. Porque, en efecto, si a mayor grado de ésta ha debido corresponder una mayor cantidad de ambición, motor en realidad de la cultura, conseguidos los bienes de ella la ambición propondrá otros mayores, so pena de estancarse el progreso; y así, en cadena sin fin con que se acollara el hombre a la busca de su felicidad, que resulta la de su infelicidad.

¹ Max Scheler: "Sociología del Saber", pág. 112, Ed. Rev. de Occidente. Madrid, 1935.

Para zafar del trágico torbellino gran parte de los escritores europeos modernos—es interesante observarlo—no hallan otro remedio que recurrir a la curación por la mística. De ella están imbuídas buena parte de los teorizantes sobre la cultura y en ella fían el mejor recurso para la salvación. Habría importancia en citar sus propias palabras, pero no siendo el objeto aquí perseguido el de esos autores, suficiente ha sido obtener de ellos el más claro concepto que al fin cultural parece convenir: dominio del hombre sobre la naturaleza.

En otra parte decíamos: "Parece que nada puede subsistir si no es a condición de sujetarse a un orden, es decir, sin subordinarse a un principio ordenador, pues la misma materia inerte está sometida a leyes sin las cuales el universo resultaría un caos. Tanto más, entonces, la materia viva que toma la categoría de viviente en virtud de una coordinación de partes o de elementos que siendo en sí materia muerta se hace viva al organizarse.

"Tenemos para nosotros que hasta donde ha podido ir la ciencia biológica, el principio de la vida, en último análisis, no es sino un comienzo de esta organización. Allí donde aparece ésta aparece la vida, y a la inversa en cuanto desaparece." ¹

Siguiendo la línea de estas ideas podría desprenderse de ellas una aproximada explicación de los primeros fundamentos de la cultura, más descriptiva que otra cosa, la cual pudiera ser expuesta más o menos en los siguientes términos:

Todo proceso de ordenación es, al mismo tiempo, un proceso de diferenciación. Lo dice el propio significado corriente de la palabra ordenar: separar (diferenciar), unas de otras, cosas que ya hacen en mezcolanza o conjunto

¹ Cf. nuestro breve folleto: "Pasado y Presente de la Liga de las Naciones", Ed. Imprenta "Mundial", México, 1937.

(desordenado). Tal proceso de diferenciación en el orden de la vida, se convierte en un proceso de progresión creciente cuyos diversos pasos marca los grados cada vez más altos de la escala zoológica. Así, hasta llegar a los mayores del instinto animal y de éste luego a la conciencia, el estado de máxima diferenciación. Este último ha ido tan lejos que se ha convertido en oposición, contraposición, con respecto al informe todo desde el cual ha ganado su diferencia no sin antes pasar por trabajada y larga ruta. Ser consciente sería, pues, sentir y pensar esta polar distancia, sentirse diferentes a la totalidad; conciencia del yo frente a lo que es no-yo. El animal vive inmerso en la naturaleza, como un todo con ella, sin solución de continuidad. Si fuera dable atribuirle conciencia, su conciencia sería esa.¹ Para el automatismo ciego de las fuerzas biológicas que sostienen la vida, la conciencia es, exactamente, su contrasentido y contradicción, pues que viene a ser con respecto a las dichas fuerzas, un intruso capaz de volverse sobre ellas en actitud crítica y analítica. En tal sentido es que puede afirmarse que el hombre es el primer ser que emprende la aventura de zafársele a la naturaleza, de ponerse sobre ella y contra ella; nueva rebelión de los ángeles contra su creador. Mas, la naturaleza no cejará un punto en su empeño sin tregua de recobrar lo fugado, de recuperar a su oscuro seno lo que de ella ha brotado. La muerte representa el tenebroso instrumento de dicha recuperación natural. La conciencia ante la amenaza librará denodada resistencia para evitar el "eterno retorno," en dramática lucha para mantener su diferencia-

¹ Bien se comprenderá que tal suposición entraña una visible paradoja no pensable siquiera. En efecto, si se piensa un animal con conciencia quiere decir que se ha pensado un ser que deja de ser animal y de hecho queda destruída la suposición del texto. Queda, pues, ella con un valor puramente explicativo.

ción o distancia, pugna que constituye la tensión vital. En realidad, la conciencia está, en su última esencia, constituida por dicha tensión y la vida para el hombre, vista al través de esa conciencia, viene a ser exactamente eso: tensión, es decir, desesperada lucha para escapar a las fuerzas naturales que momento a momento conspiran contra la unidad de aquella conciencia cuya disgregación será la muerte.

Por este camino se llega a la conclusión que vida, para la conciencia humana, encierra una acepción distinta que la biológica; una acepción exactamnete contraria. Véase si no. Vida biológica es un proceso de fuerzas ciegas que organizan la materia. Pero he aquí que del corazón de la materia sometida a la ceguera, mejor dicho, de la ceguera misma, surge alguien que es capaz de afirmar esta condición, de afirmar el desconocido origen de la vida. Esta ignorancia es la prueba de la conciencia, porque resulta el argumento contra el escéptico cuando a su radical "nada es cierto", se le contesta: "Por lo menos será cierta la existencia del que eso afirma". El mismo caso, pues, de la conciencia, o dígase del pensar que en ella arranca, afirmando su realidad al volverse cognoscitivamente sobre las fuerzas que la sostienen. Al hacerlo recorre el sentido inverso de su formación, más claro aún, el sentido inverso de la vida. Esta salió a la luz de lo organizado desde el fondo tenebroso de lo desorganizado; la conciencia, en su actitud gnoseológica, recorre exactamente el camino inverso: irá desde la palpitante piel de la vida hasta los fríos estratos del origen de donde ha salido.¹

Todo esto concuerda puntualmente con la descripción

¹ "Entre el espíritu y la vida existe, con seguridad, un cierto antagonismo. Bajo el dominio del espíritu, la vida no transcurre simplemente con arreglo a su estructura, sino que es dirigida por aquél, con frecuencia en contra de la tendencia propia de ella." Aloys

de la cultura arriba aceptada o sea un dominio sobre la naturaleza. Ella, la cultura, no tendrá que ser otra cosa que la continuación del mismo ritmo al cual la propia conciencia está sujeta. Al fin la cultura no es si no la suma de valores que el hombre individualmente crea, reiteración, por tanto, en amplitud y extensión colectivas, de los mismos motivos que la vida orgánica planteó a la conciencia individual: superación o muerte. En la cultura se repetirá a su vez la propia tensión; mejor dicho, tendrá la peculiar suya. Consistirá en que si bien su objetivo primordial ha de estar en retener el mundo natural a los fines de bien y felicidad del hombre; en elevarlo a él sobre las ciegas fuerzas de ese mundo; dichas finalidades no han de ir tan lejos que se conviertan en desquiciamiento y divorcio de la naturaleza que sometió como una conciencia que quisiera escaparse de su origen. Y ya sabemos que le está dado elevarse sobre él cognoscitivamente, pero no fugársele. Este es el pecado que precisamente parece haber cometido la cultura maquinista y cuyas consecuencias tan duramente se sufren. Las leyes de este mundo natural se erguirán siempre vengativas e implacables en cuanto algo quiere salirse de su círculo de hierro. Por eso una cultura para ser auténtica—y se lo oye repetir ayer lo mismo que hoy—ha de enraizarse profundamente en el suelo sobre el que nace; el más grave contraste que pueda ocurrirle a ella, y al hombre en sí, es perder su nexo con la tierra. Nunca estará por demás repetirlo para que lo oiga bien la América Indohispana, a pesar de las tantas veces que se lo han dicho.

Y ya que se ha citado la cultura maquinista, cabe ha-

Müller: "Introducción a la Filosofía", pág. 43, Ed. Rev. de Occidente, Madrid, 1934.—En la cita no hay más que situar la palabra "espíritu" por "conciencia" y se tiene el mismo concepto del texto.

cer una breve digresión sobre Norteamérica, adelantándose al capítulo que se le destina.

Desde luego, hay que hacer notar una distinción que no siempre han establecido los escritores extranjeros que miraron al país del dólar exclusivamente desde los rascacielos, símbolos típicos de la maquinización. Aquí, en efecto, supeditado el hombre por la máquina y todo el complejo tecnocrático que su funcionamiento crea, ha perdido a la naturaleza, la ha perdido incluso materialmente de la vista. Todos los que han vivido en la ciudad norteamericana saben de la angustia que al alma oprime encarcelada entre los cubos grises de cemento que roban "campo"—en los dos sentidos de la palabra—; saben del ansia con que las gentes corren lejos de las ciudades las pocas horas de la semana que el trabajo les concede, en procura de "naturaleza." Mas, este cuadro ya tan de sobra conocido y descrito, no es, seguramente, el único de Estados Unidos. Hay el otro, el de los "farmers" y campos de cultivo que estuvieron menos al alcance de aquellos escritores llegados a la ciudad e impresionados por su estruendo describieron al país al través de dicha impresión. Y aunque bien aleguen ellos que es en la ciudad donde está lo típico y característico de la maquinización, no es menos cierto que a espaldas de la urbe está una vida rural y campesina extensa en longitud material y magnitud humana, resistiendo laboriosamente a aquélla y como reacción a la máquina que se interpone entre hombre y suelo creándoles distancia. Y esto también es Estados Unidos, que de tiempo ya viene haciéndole activa oposición a la ciudad maquinizada.

Pero también a los campos llegó la máquina—podrá seguirse objetando—. Mas, es preciso notar para este caso, que es bien distinta la aplicación de la máquina al suelo con intervención directa de la mano del hombre, que de

este modo la tiene siempre a la vista respirándola, sufriendola, amándola; es bien distinto esto al uso de la máquina en la fábrica, donde el obrero ya no hace sino triturar, descomponer productos de la tierra en frío, perdida la noción de ella, sustituida por la presencia rechinante del monstruo que transforma materias primas en productos los menos imaginados. Acaso tales diabólicas transformaciones sean las primeras que conspiran en el sentido de suplantar en la mente del hombre un mundo natural por otro de artificio. ¡Cómo no habría de ser así si hay una máquina en que se deposita leche de vacunos y sale tela para vestidos!

Mas, no se crea que Estados Unidos, si bien orgulloso de las audacias de su técnica, deje de preocuparse por reconquistar a sus hombres para el campo. Allí también, en medio de la cultura maquinista por excelencia, se cumplen las leyes de la tensión cultural que, como las de la conciencia, consisten en elevarse sobre el mundo natural, pero no salirse de él.

En todo este intento de descripción, nada novedoso desde luego, pero necesario para el orden de ideas que se expone, una cosa conviene notar si es que no se la ha notado ya. Que una cultura está fundada en dos soportes: hombre y tierra; mejor dicho, es un puente que al tenderse sobre los dos sillares produce la conjunción o complementación de ellos en un arco de síntesis superior que es la cultura brotando de uno y otro.¹ Bien es cierto que el papel que toca en dicha estructuración a hombre y tierra es bien diferente y en cuyo sentido el símil del puente no resulta tan exacto. En efecto, la tierra representa el elemento estático sobre el que hay que actuar, hacerla **pro-**

¹ En la segunda parte de este libro se verá cómo la cultura indolatina (mestiza) no es la que cumple cabalmente esta condición.

ducir cultura—el término agrícola define cabalmente su función—en cambio que el promotor de la producción es el hombre. Es en este entendido que cabe decir que una cultura es antropomórfica o no es nada; es una imagen del hombre o no tiene razón de ser. Del hombre parte y al hombre vuelve; de él vive, por él y para él. El supuesto previo de toda cultura es un hombre determinado, por donde hay que concluir que de un hombre dado brota una cultura dada, y no a la inversa. Tal equívoco parecen dejar entender, por ejemplo, aquellas ideas devotas de las culturas indígenas antiguas en la América de las cuales se querría hacer paradigma para fundar una cultura vernácula del presente. Querrían encontrar la fuerza de su argumento haciendo paralelo con el valor de tradición que toda antigüedad tiene para las sociedades europeas. Hacen el parangón sin advertir que allí hay la continuidad de un hombre del cual, precisamente por virtud de dicha continuidad, sigue brotando cultura afín; en realidad lo que allí existe es la tradición de un hombre o, si se quiere, **un hombre hecho tradición presente**; ese hombre europeo que todos conocen, que se ha visto pasar por calles y plazas y que **sin** necesidad de muchas filosofías las gentes identifican al punto como un hombre diferente. En la América, **en** cambio, el hombre de las culturas indígenas ha sido profundamente quebrado por supeditación, sustitución, superfectación y cuantos calificativos se quiera añadir al hecho tan conocido. Parecería, pues, vano propugnar una cultura actual que contase con los supuestos que partieron de un hombre distinto y con el cual han concluido. Decir todo lo cual no quiere significar en modo alguno renuncia o repudio del ancestro histórico, comprendiendo lo indígena, en que ancla con más seguridad que en nada el ser de la mayoría de los pueblos latinos de la América; pero sí querría criticar ideas que en la ardencia de sus en-

tusiasmos parecen proponer una nueva indigenización de América, una reversión hacia el pasado.

Volviendo a la materia propia del capítulo, queda por agregar a toda la descripción hecha de la cultura, que ella representa, por igual, una parte práctica, material, útil, aquella que está reservada al dominio inmediato de las fuerzas naturales para obtener el mayor rendimiento provechoso en favor de quien las domina. Constituye esta parte el acervo de las industrias, técnicas y métodos que ha creado el hombre dentro de cada cultura y que en los supuestos de cada una se condicionan; cada cual tiene sus inventos, sus descubrimientos, sus sistemas propios de trabajo. Pero de otra parte, la cultura representa un lado no material, moral, que recae sobre el sujeto mismo que emprendió el dominio. El afán de dominio crea la aspiración, de ésta nacen todas las fuerzas morales y sus realidades, no tangibles o mensurables, cuyo conjunto constituye la "esfera de los valores" que llama la filosofía moderna.

En la descripción quedan, es cierto, eslabones sueltos de la cadena, allí de donde del puro ser material surge el ser moral, transición que no se explica suficientemente; pero es el eslabón que quedará siempre suelto en toda explicación científica o filosófica a menos de soldarlo con sentimientos o creencias religiosas, sentimientos o creencias que resultan, a su vez, del propio impulso de aspiración. Círculo vicioso, en verdad, que trata de explicar una cosa con otra de cuya explicación se trata precisamente, es decir, explicar con lo inexplicable. Es al desembocar en el dicho punto muerto que gran parte de los filósofos de la cultura no encuentran otro camino de solución que recurrir a principios místicos o religiosos, de los únicos que, según ellos, debe y puede arrancar toda cultura.

Al concluir, vale la pena de insistir una vez más en hecho tan evidente y tan sabido: toda cultura del hombre nace y al hombre vuelve; es el hombre el héroe, protagonista, mártir y beneficiario de ella.

LA CULTURA EUROPEA Y SU HOMBRE

Bien se habrá visto ya, sin necesidad de advertencia, que se están repitiendo aquí cosas bien conocidas acerca de la cultura, la especulación hoy en boga, y donde, por eso mismo, se hace harto problemático aspirar a la originalidad. La producción científico-literaria en este orden, y en todos los otros por lo demás, es de tal modo asombrosa, que causa no poca desesperanza saber que el agregar un nuevo libro a la montaña de lo ya escrito causará apenas el efecto del batir de las alas de un ave al cruzar la inmensidad del cielo. Sin embargo, se escribe y se seguirá escribiendo cada vez con más abundancia y empeño a medida que la cultura universitaria especializada y técnica vaya subiendo—y ya está a una altura considerable—y ganando sectores más amplios de humanidad. La especialización y profundización científicas—ambas consecuencia una de otra—van llegando a límites donde lo primero que ha de ser admirado es el esfuerzo cotidiano que representa y las horas de una vida silenciosamente consumida. El trabajo profesional e investigación de las universidades son un ejemplo permanente de los “hechos” de estos santos de la especialización. Un aspecto de su obra

los muestra en todo su relieve. Si alguno de ellos ha producido una obra escrita que se haga digna de atención, el cálculo de este merecimiento apreciará el editor en un cierto número de ejemplares a imprimir. Este por lo regular se lo fija en 5,000 ejemplares, cuya distribución segura se estima en unos 3,000 destinados a las bibliotecas, donde acaso si duerman el sueño de la virginidad y sólo el sobrante desafiará la atención de millones de hombres en la vía pública.¹ Y así volumen tras volumen, apretado de cifras, datos, comprobaciones, investigaciones que en su precisión y detalle causan fatiga a la mente no habituada, pero que serán rico filón, en cambio, para algún oscuro sabio que en sitio distante del mundo hará eco aprovechando conocimientos que a él le faltaban o completando los que por su cuenta obtuvo. De entre este caudal de producción escrita circulando estrictamente en el mundo de los iniciados, alguna partícula se desprenderá de vez en vez para trascender hasta el grueso público y hacerse la teoría o el descubrimiento de moda. Llevan como respaldo años de estudio, el consentimiento de cien autoridades y el visto bueno de una ética científica inflexible. En tales condiciones no hay mucho lugar para hacerse ilusiones con la originalidad.

Siguiendo, empero, el trabajo de repetición de las cosas bien sabidas acerca de las cuales lo más que puede intentarse es su reducción a las líneas más simples y generales, cabe buscar, al propio tiempo, hechos salientes e incontrovertibles. Afirmar, por ejemplo, que existe una cultura europea, que existe un hombre que la ha hecho brotar y la mantiene en constante brote sin que haya indicio concluyente de que esto deje de seguir siendo así, pese a los

¹ Es el cálculo de las editoriales norteamericanas para la edición de obras serias.

negros pronósticos de la decadencia. La América India sabe que existen ese hombre y esa cultura; se los tiene bien aprendidos, sin perderlos de vista. No habría podido vivir, no podría seguir viviendo, incluso para los fines de su propia afirmación, si no es con los ojos vueltos hacia esas dos existencias que llenan todo el mundo presente como llenaron todo el aire que respiró la América desde el descubrimiento. Una noche tenebrosa se seguiría para ésta de quedar Europa suprimida de un solo golpe, como por arte de magia. Lo cual no es decir que la América deje de salir adelante con sus exclusivos medios, una vez que de allí tomó los fundamentos y los asimiló en forma de constituir la más firme garantía de su futuro desenvolvimiento.

Esta Europa así unitariamente vista con los ojos espectadores de la América y sentida con su sensibilidad orgánica y primaria, no con la del intelectual o estudioso obligados por su condición a saber y comprender, sino con la otra del autóctono, aquel que en el alborar de la conquista se encontró de rondón con el hombre blanco y "barbado" y con quien desde entonces sintió su radical diferencia; esta Europa vista por él como un todo distinto ¿tiene a su vez una unidad interna, un nexo que la ata por dentro y a cuyo conjunto se designa con vocablo generalizador "Cultura de Occidente"? ¿Desde cuándo ha sido así?, lo que equivale a preguntar: ¿Dónde nace ella o desde qué punto hay que considerar en su dicha unidad?

La pregunta no es nada fácil de responder con esquemática definición. Bien sabido está que las modernas especulaciones sobre la cultura, no tan modernas que no las conociera ya Giambattista Vico (1725),¹ por ejemplo, han

¹ Alois Dempf: "Filosofía de la Cultura", pág. 21, Ed. Rev. de Occidente. Madrid, 1933.

dado fin con aquel modo ingenuo de considerar la historia del mundo como una sucesión rectilínea y mansa. Esa historia es en sí mucho más complicada; un complejo de fuerzas, elementos y circunstancias en cuya averiguación se demoran libros de bibliotecas enteras, lo mismo que en las tantas pugnas y contradicciones que sufre por dentro esa cultura a la que, sin embargo, la América, para los fines de su información y también para los de su diferencia, tan homogénea considera.

Para tal modo esquemático de concepción de la historia europea, que no ha inventado la América desde luego, el punto clásico de arranque está en la antigüedad griega, de cuyo más alto saber, o sea el filosófico, es Europa la directa y exclusiva subsidiaria. En orden a ciencia las únicas que cuentan son las procedentes de esa misma antigüedad y que se continúa en el Occidente; frente a esas dos, las de la India y la China, por ejemplo, no pasan de "semi-ciencias", a juicio de Alois Dempf.¹

Por último, en materia religiosa, si no hubiera el inconveniente de tener que dejar fuera a Grecia y a toda su ingente herencia, se estaría tentado de decir que la Cultura de Occidente es, en buenas cuentas, la historia del Cristianismo. Pero vale la pena de abandonar esta valiosa verdad a fin de reconocer que el occidentalismo continúa a Grecia en lo esencial y bien se hace en mirar como a un solo espíritu el que se tiende entre la Europa de hoy y aquella. Es en realidad a dicho espíritu a lo que con toda propiedad se llama Cultura de Occidente. "Los griegos—dice Sir Richard Livingstone—fueron los primeros en concebir el progreso sobre la base del esfuerzo humano y del avance del conocimiento; lo que viene a ser el espíritu esencial del mundo moderno." Por su parte, J. Hes-

¹ Op. cit., pág. 85.

sen dice esto otro que es más importante y con cuyo concepto preferimos quedarnos: "Se ha designado, no sin razón, a Sócrates como el creador de la filosofía occidental. En él se manifiesta claramente la expresa actitud teórica del espíritu griego. Sus pensamientos y aspiraciones se enderezan a edificar la vida humana sobre la reflexión, sobre el saber".¹

Tales los límites espaciales y temporales de aquella cultura. Su contenido es tan vasto que hubieron de fracasar intentos como los de D'Alembert y Diderot, cuyo propósito consistió en hacer de dicho contenido un contado número de volúmenes seguramente que encuadernados en rica tela. Hoy mismo, la mejor enciclopedia cultural de Europa no podría ser otra cosa que un mero índice del saber atesorado; nomenclatura de una historia que es en realidad la **historia de una forma de pensamiento** entre las tantas otras que ha ido profesando la humanidad en cientos de años. La diferencia de cultura a cultura es, propiamente hablando, la diferencia de estas formas y lo que hace que una cultura **sea cultura** es un modo de pensamiento del cual se derivan necesariamente todas las restantes formas de sociabilidad, arte y religión. Es en este sentido que el gran Jacobo Burckhardt, al hacer su historia de la "Cultura Griega", entiende que su misión de historiador "consiste en ofrecer la historia del modo de pensar y de las concepciones del pueblo griego".² La historia escrita o formal no ofrece, pues, otra cosa que la cara externa, objetiva y plástica del otro proceso más profundo, el del pensamiento, corriendo subterráneamente por debajo de la otra historia. Esta es en sí laboriosa concatenación y articulación de elementos dispares repartidos entre un

¹ "Teoría del Conocimiento", pág. 12, Ed. Rev. de Occidente. Madrid, 1936.

² Op. cit., pág. 10. Ed. Rev. de Occidente. Madrid, 1935.

màremágnum de pueblos, razas, culturas, para ser elevados a unidad armónica y homogénea. Por donde viene a concluirse—poniendo como ejemplo la occidental—que ella representa, al pie de la letra, el mismo proceso descrito en anterior capítulo acerca del origen de la conciencia como triunfo de ésta sobre la indiferenciación natural, deviniendo más espíritu—o cultura—cuanto mayor sea la diferenciación lograda. Cultura, ya se ha dicho, viene a ser repetición de ese proceso, diferenciación de una forma de pensamiento entre otras; traducción, por tanto, de un único ritmo que anima a toda la vida desde la entraña más negra de la tierra hasta las alturas luminosas del pensamiento. De este modo habría también que entender la secuencia que liga a ambos mundos, no obstante las eternas pugnas que se traban entre ellos como ley necesaria de toda marcha hacia adelante.

Considerando bajo esta luz los fundamentos de la cultura europea, ella resulta ser la más alta síntesis lograda hasta ahora, el punto más alto del proceso de superación. Esto le debe la humanidad al Occidente. Lo cual implica por necesidad de interna lógica en que descansa el progreso, **la necesidad y no solamente la posibilidad** de subsiguientes superaciones. Todo demuestra que Europa es el punto más alto; nada prueba, en cambio, que sea el último y parece más bien demostrarse todo lo contrario. Aquí estaría, a tenor de la lógica del espíritu, el más serio fundamento para augurar la decadencia de Occidente.

He aquí, pues, que el análisis de la cultura desemboca en la conclusión de ser ella una forma de pensamiento. Esta parece ser una conclusión inobjetable. Si alguien como hombre de la América India quiere encontrar su diferencia sustancial y profunda con el hombre europeo, que le exima embarcarse en una laboriosa comparación

de costumbres, modalidades, estilos, tendrá primero que analizar su modo de pensamiento frente al otro y estar seguro de encontrar la clave de toda otra diferencia. Es una estructura de pensamiento, es un modo de comprensión y de concepción lo que en realidad le separa. En efecto, lo que se hace al estudiar desde los bancos de la escuela como Cultura de Occidente, en este lado del Atlántico, no es otra cosa que la afanosa tarea de penetrar a los últimos fundamentos de ese pensamiento; la tarea, empero, nunca será acabadamente lograda porque parece que el estudio por más acendrado que sea no tiene la virtud de transferir al cerebro que estudia esas formas de pensamiento peculiares a cada cultura. Si acaso se las puede reconocer con diligente penetración, pero no incorporar. Se nace europeo de una sola vez, desde dentro, y nadie se vuelve europeo poco a poco, desde afuera, en esfuerzo de asimilación e imitación. El que lo intente sentirá siempre una última parte de su ser (del ser de su pensamiento) colgando en el vacío. Las culturas frente al extranjero se defienden en este último reducto. Lo dicho vale sobre todo para las culturas indígenas de la América. Esta no debería olvidar nunca, entre otras cosas, que "la tabla kantiana de las categorías es solamente la tabla de las categorías del pensamiento europeo"¹ y que el "hombre medida del universo" nació en Occidente.

Pero esto del pensamiento y sus formas es un término un tanto vago a pesar de su uso tan repetido. Continuamente se oye hablar del pensamiento europeo, del de esta o la otra nacionalidad. ¿Qué se debe entender en concreto al fin por tal; a qué cosa debe referirse el hombre in-

¹ Max Scheler: "Sociología del Saber", pág. 59, Rev. de Occidente.. Dice: "Con plena razón escribe O. Spengler en el primer tomo de su obra las mismas palabras que yo escribí en 1914: la tabla kantiana, etc."

doamericano cuando escucha el consejo de hallar su diferencia con el pensamiento occidental; cuál el punto cierto de esta diferencia?

Para saberlo conviene comenzar por entender que pensamiento y conocimiento son las dos caras de una misma cosa, en un cierto sentido. En efecto, todo conocimiento de realidades sensibles o no sensibles se hace por intermedio de pensamientos. Todo el que conoce una cosa la piensa; su conocimiento se hace efectivo en un pensamiento. Aunque no a la inversa: que en todo pensamiento haya necesariamente un conocimiento; se puede pensar sobre cosas ya conocidas. Por eso se dice que sólo en cierto sentido son una misma cosa.

Es ese conocimiento por medio de pensamientos del cual ya puede decirse con exactitud que adquiere formas. Habrá pueblos u hombres en quienes predomine el conocimiento por la experiencia o empírico en cambio que en otros el racional o intelectualista, es decir, según que capten la realidad exterior empleando de preferencia las vías de la sensibilidad objetiva o más bien las del intelecto subjetivo. Sus pensamientos, adheridos a dichas formas de conocimiento, adquirirán iguales modalidades. Es en este sentido que corresponde entender las cuatro formas de pensamiento que da Aloys Müller, que no debe tomarse como las únicas, pero sí como las propias del pensamiento europeo. Ellas son: la cósmico-orgánica, la ético-personal, la mecánico-filosófica, la matemático-racional.¹

¿Con cuál o cuáles de éstas coincide el pensamiento indamericano? ¿O tendrá él, por el contrario, otras pecu-

¹ "Introducción a la Filosofía", pág. 128, Ed. Rev. de Occidente, 1934. Se puede consultar para lo demás cualquier tratado sobre "Teoría del Conocimiento". En castellano hay conocidos: M. Wentscher, Colección Labor; J. Hessen, Rev. de Occidente.

liases suyas? He aquí las cosas que le tocaría averiguar.¹

Pero como quiera que se emprenda el análisis del pensamiento él viene a desembocar, a la postre, en el hombre o de lo contrario el análisis queda vagando en el espacio. A este propósito cabe recordar la airada apelación de Unamuno, el Maestro, cuando se encara con el término Humanidad, que a él se le antoja una sombra; prefiere tener trato con hombres de carne y hueso, el hombre Kant, el hombre Kierkegard. Del mismo modo habría que preguntarse ahora: ¿Y ese pensamiento que representa al Occidente a quién corresponde? ¿En quién se objetiva? Ampliando más aún: ¿Y toda esa laboriosa construcción de la cultura occidental qué significado tiene? ¿A qué resultado lleva el análisis de sus partes y de su conjunto? ¿Cuál la última realidad que se obtiene entre su múltiple variedad de contenido? Para ir más derecha y concluyentemente con la voz invocada de Unamuno: ¿Y quién ha hecho todo esto? ¿Y quién es el dueño de ese pensamiento? La propia voz del difunto de Salamanca se responde: Un hombre, un hombre de carne y hueso.

Exactamente, un hombre, que es a su vez, en sí propio, con su alma, con su espíritu, con su habilidad técnica y su capacidad productiva, su aptitud social y su ser religioso, síntesis viviente y presente de una serie de implicaciones étnicas, geográficas, históricas, todo lo cual viene a ser el hombre europeo. Es el hombre traducción viva de la cultura. Esta última en aquél se hace realidad. ¿Cómo podría concebirse una cultura sin hombre? Es su soporte, su razón de ser y el instrumento de su continuidad.

Porque es muy frecuente considerar los objetos de la

¹ En el capítulo "Condiciones del Pensamiento Indoamericano" se trata más de cerca este tema.

cultura o sus resultados como cosas con realidad propia y autónoma, hechas abstracción, desprendidas de su primordial condición. Así se habla en Indoeamérica de la religión o del arte o de la ciencia occidentales; se batalla o encariña en trato directo con ellos, como realidades en sí y por sí. El supuesto del hombre que les dió nacimiento queda de tal modo supuesto que acaba por deslizarse entre los dedos, no quedando entre ellos sino fantasmas o absolutos con nombre de arte, ciencia o religión. De esta afición a jugar con absolutos o universales a que es tan inclinada la pereza mental indoamericana, por la ventaja de su manuableidad, se han seguido para su cultura perniciosos resultados. Uno de ellos es que se ha desacostumbrado a considerar al hombre como primer plano y necesario en que deben ser considerados dichos absolutos, los que al perder su referencia humana ya no resultan tan absolutos. No obstante, se los sigue haciendo valer como tales, pese al grave error de perspectiva. Al pensamiento latino, frondoso y exuberante, le place manejar con la más desaprensiva soltura las mayores abstracciones, casi todas ellas inventadas por el hombre europeo en conexión con los supuestos de su cultura. El hombre de carne y hueso, el sujeto primero de la consideración para el occidental, es relegado en la América al segundo o tercer plano y sustituido con las dichas abstracciones; es decir, hace del niño que se quedó jugando, embelesado y cariacontecido, con los brillantes cristales que de allí se le arrojaron. Otro tanto ocurrirá al juzgar su propia cultura, al aplicar a ella las abstracciones, tratando de encajarlas a viva fuerza en su mente; habrá perdido la costumbre de mirar al hombre y, por consiguiente, al suyo. Acaso lo característico de la vida actual de la América Indohispana —es una simple sospecha— es la de estar yendo hacia una nueva cultura sin hombre, sin hombre cierto y concreto.

Entretenido en mirar al otro, perdiéndolo luego en la perspectiva engañosa de las abstracciones, al final se queda sin ese y sin el suyo. El caso es típico en política al ensayar totalitarismos y marxismos, con la medida de otros hombres tan dispares a su propio sentir y pensar.

Ya habrá podido advertirse la última consecuencia que de todo esto se sigue. Ello es que el hombre indoamericano entra a la cultura europea como al campo abierto de los absolutos despersonalizados o deshumanizados, es decir, que entra al "no man's land" de las ideas, sin fijarse que allí priva un orden distinto de condiciones étnicas, históricas, sociales, religiosas y de todo orden. Aun cuando el significado de muchos de estos valores sea de validez universal, en su aplicación, ellos llevan a consecuencias muy diversas. Es tan conocido el ejemplo que casi no valdría la pena de citar, de lo que le ha ocurrido al cruzar el mar a Nuestra Augusta Señora de la Libertad. Casos como éste demuestran el modo cómo de la mejor intención se ha subvertido el orden de la cultura en Indoamérica y causan no poca piadosa consideración los yerros que su fe en Europa le ha conquistado; pretende encajar en el alma de sus hombres, cosas que allí han seguido el camino inverso, desde adentro.

Sin embargo, parece que ha llegado ya el tiempo—es de recogocijarse por ello—en que las cosas van cambiando en la América India y que no es sin consecuencias que la Europa inmarcesible se haya lanzado por un camino sin fin de equivocaciones hasta culminar en el delirio armamentista de esta hora. Tendrá sus razones y sus determinantes ineludibles para hacerlo; sólo que esas razones no cuentan ya para la América como habría sido no hace más de cincuenta años, cuando de este lado se hacía espontánea causa común con las avatares del otro lado; se creía que era un deber de cultura, de una cultura

bien unilateralmente entendida, por supuesto. Hoy la América se ha lanzado también, por su parte, en un camino sin fin de celos. El propio magister lo fomenta sin tasa. No habría inconveniente, pues, y más bien se estaría muy cerca de lo cierto si la crítica a la América India puesta en los párrafos anteriores se la hiciese en verbo pretérito y se dijera: así ha sido hasta hoy; parece que no será más en adelante.

Una doctrina venida de Europa misma está tal vez siendo, y podría serlo con más eficacia de ser rectamente entendida, el arma para torcerle el cuello al cisne de las abstracciones. Son la filosofía y los métodos del socialismo, realistas y concretos por excelencia, en su propensión de arrancar toda forma de conocimiento y organización social de las primordiales condiciones humanas y de las necesidades de su presente existencia. Todo socialismo plantea el punto previo de un hombre, del hombre de carne y hueso de Unamuno, no el de las estupendas abstracciones de la filosofía occidental; un hombre inmediato con aspiraciones reales y concretas, sobre el cual apoyar después las superestructuras morales, espirituales, religiosas, artísticas, científicas, etc. El socialismo plantea un hombre, aunque no precisamente el hombre ruso—he aquí el extremo fundamental.

De la cultura de Europa con más fuerza que cosa alguna surge la presencia de ese hombre portador de un pensamiento y un alma que son precipitación de cientos de años corridos sobre sus espaldas. Es este hombre con el cual el indoamericano siente su instintiva diferencia y distancia, distancia que debe saber cultivar sobre todo cuando se convierte en menosprecio por parte de aquél, que es en lo que se convierte tan fácilmente. Es el mismo menosprecio que el norteamericano heredó de Europa para hacerlo valer contra la América Latina, después de

haber sido menospreciado él. El europeo tiene en menos al norteamericano, el norteamericano se venga con el latino y el latino sufre el desvío de ambos. He aquí la escala de valores humanos que se ha instaurado en la estructuración de estos tres mundos.

Al terminar, dos cosas van quedando en pie, mejor dicho: a la conclusión del hombre centro de toda cultura, que fué el motivo del anterior capítulo, se añade ahora que esa cultura, además, es una forma de pensamiento. Ambos dan la figura de Occidente. Para la América, "vivir" figurativamente ese hombre y esa cultura acaso si fué hasta una experiencia útil y necesaria, a condición de estar limitada a un tiempo que ya va quedando atrás. Parece que es hora de darse cuenta de ello.

LA PERDIDA DEL HOMBRE¹

Cosa bien sabida por hartó repetida es aquella de que todas las expresiones culturales, lo mismo las espirituales que las materiales, se condicen unas con otras en un riguroso encadenamiento cuya totalidad compone el complejo cultural de la época. Este complejo nunca deja de estar gobernado por un contado número de sentimientos e ideas, en realidad bien pocos en proporción con los desdoblamientos posteriores. Dichos desdoblamientos de las ideas originales servirán después para adornar la fachada de la cultura y hacerla aparecer más complicada y abundante de lo que es en sí. De esta regla no escapa ni la cultura de Occidente, al parecer la más compleja.

Con ayuda de tal regla es que se hace posible rastrear al través de la literatura, por ejemplo, de una época, las preocupaciones madres de ella. Así no resultará aventurado querer encontrar algún significado a un género literario si bien descubierto en remoto tiempo, venido hoy a extraordinario auge desde tierras de Europa—anótese

¹ El tema es de Luis Alberto Sánchez: "Panorama de la Literatura Actual", 2ª edición, Ed. Ercilla, Santiago, Chile, 1935. Aquí no se ha hecho sino sacarle nuevas consecuencias.

claramente esta circunstancia—. Se está haciendo referencia al género de la biografía que ha ganado en su favor a los genios literarios más sólidos del mundo. Sus obras, magníficas creaciones de arte, traducidas a todos los idiomas, son leídas por millones de gentes en el orbe. No hay que ser muy perspicaz para advertir que una preocupación domina a esos escritores y a esos sus lectores; la preocupación del hombre. Algo más todavía: la de su búsqueda. Como si el hombre se hubiera fugado, como si se estuviera escapando de sus propias manos, como si se estuviera perdiendo a sí mismo. Es entonces que los corazones y las manos, sintiendo la irreparable pérdida, se tienden desesperados en gesto de rescatar de entre el mecanismo triturador de la máquina, jirones de humanidad; y los ojos se detienen morosamente, como curándose con la ilusión visual el desencanto de la pérdida real; se detienen en las páginas brillantes de aquellos autores que, obedeciendo al reclamo de la época, y conscientes ellos mismos de la tragedia, se afanan en la presentación del hombre que se desvanece, afirman vigorosamente su corporeidad y figura. El valor de su arte reside en la fuerza de voluntad que acumulan para retener al hombre, para asirlo; cada página es un braceo de voluntad en medio del mar. Conmovero intento de ellos y noble misión la suya que en la época sin hombre se entregan laboriosos a curar la ausencia creando estupendas figuras humanas. Dramático tesón el de las gentes de este tiempo, que tienen que recurrir, por falta del auténtico, a la figuración del hombre que en la biografía se les ofrece o, lo que es peor, volver la vista a la sombra de los dictadores.

Es pensando en ellos que muchos han de encontrar fácil objeción a la pérdida del hombre y creer, más bien, que con ellos se demuestra lo contrario. ¿Será cierto?

Vienen ganas de rendirse a la objeción; vienen ganas

de dejarse cegar por la deslumbrante figura de los autores de un ideal humano bien distinto al de un Masaryk, por ejemplo, fundado en la autonomía del espíritu y la libertad del pensamiento. Ambos al par, espíritu y pensamiento, reaccionan al punto y no quieren convencerse tan fácilmente que este segundo no sea el legítimo ideal humano, ese sobre el que recae la pérdida.

Qué sintomático es que la nación que creara Masaryk bajo esos sus principios tuviera que ser exactamente la que viniera a sufrir la embestida del ideal opuesto. El drama de la desmembración checoeslovaca es el conflicto de esos dos principios en que colindan la luz de una alta concepción humana y la sombra de un afán de poderío inmediato, brutal.

Así se expresaba Masaryk: "La democracia no es nada más una concepción política; es también, es sobre todo, una concepción moral. . . . Un Estado democrático no es solamente un sistema político, sino a la vez un sistema moral. El gobierno de todos por todos, de modo que cada uno pueda repetir la frase del déspota: **el Estado soy yo**, o más modestamente: **yo también soy el Estado**." "La esencia de la democracia es la concordia de las gentes; su asociación pacífica; su amor; **su humanidad**." Por su parte, Benés comenta de este modo al maestro: "Más de sesenta años de los ochenta y siete de su vida, completamente llena, dedicó él a la **comprensión del hombre**; a entender el problema metafísico de la vida y del mundo; a interpretar debidamente todas las cuestiones de la vida espiritual, política, social, intelectual." "Como filósofo, como estudiante de la inteligencia humana y como metafísico, no dice que conozcamos la esencia de las cosas, sino solamente que más y más nos vamos acercando por medio de los sentidos, la razón, la intuición y el sentimiento, a un conocimiento de lo Absoluto." "Como filósofo y como metafísico,

veía Masaryk en el individuo, en el hombre, una manifestación la más absoluta y hermosa, de la creación de la Providencia: algo inviolable en la sustancia de cada hombre, en su espiritualidad y en su igualdad metafísica y ética con el resto de la humanidad...." "...ni puede la nación—compuesta ésta como individuos que tienen que ser respetados—ser instrumento o medio, ni algo que por encima esté del individuo; a que el individuo sea sacrificado; ni ser como colectividad deificada;**la dignidad del hombre** basta para hacer la dignidad y la fuerza de la nación, y no es posible tolerar que se deifique el Estado."

El ahorcamiento de la nación edificada sobre tan alto ideal, que es, como se ve, la más bella definición del hombre, importa, pues, una pérdida de ese ideal, por consiguiente, un extravío del hombre. Y no valdrá alegar que los dictadores promovieron el resurgimiento de pueblos con solo su voluntad individual—triunfo del hombre alegarán. Pero Masaryk creó también un pueblo que los otros aplastaron y, por último, no es difícil decidir la diferencia que va entre influir, que es el instrumento propio del espíritu, y el sojuzgar, que es propio de la fuerza material. Benés sabe comentar mejor esta diferencia al definir la fórmula filosófica del maestro y la práctica de toda su vida. "Jesús, no César"—que luego interpreta: "amor y convencimiento, no imposición ni violencia". Y luego, esta última glosa a la doctrina que, aunque referida especialmente a la democracia, en su fondo apoya mejor que nada la tesis de estas páginas: "El mejor argumento en favor de la democracia es la fe en el hombre; en su dignidad; en su inteligencia".¹

Tampoco se fíe nadie de las apariencias creyendo que

¹ Citas tomadas del artículo "La Democracia de Masaryk", por el Dr. Ezequiel A. Chávez, Rev. "Universidad", enero, 1938. México

hoy menos que nunca debiera hablarse de la pérdida del hombre, hoy que él es el centro de la grandiosa industria de la comodidad y del confort creada especialmente en Norteamérica, por donde debiera concluirse ser éste el país culpable de la pérdida. Bien que lo es aunque el mal se origina exclusivamente en Europa y en perjuicio sobre todo de ella. Norteamérica se salva haciendo del vicio virtud, construyendo cultura sobre el naufragio de esa personalidad en que Europa ha gastado siglos de laborioso esfuerzo y preocupación. De prescindir de ella, si no de negarla, ha hecho el país del dólar un estilo y un modo de cultura; ha creado valor y mérito de lo que para Europa es la decadencia. Tales las paradójicas conclusiones del mundo moderno que invitan a no fiarse mucho de los valores eternos y absolutos si no se los vincula estrechamente con la humanidad en que se originan.

Dígame todavía, antes de entrar a una brevísima descripción de la nombrada pérdida del hombre, que ella no reza para la América India. Si por acaso la vive no será sino como emoción intelectual y simpatía reducida a determinados círculos cultos o snobs que hacen de la solidaridad con Europa raíz de su cultura; en cambio, el grueso vasto y bullente de población, ese recién está en la búsqueda de su verdadero hombre y mal podría perder nadie lo que todavía no ha poseído plenamente. Véase, pues, el cómo y por qué de la pérdida.

La cultura occidental, sostenida básicamente sobre el hombre, sobre el suyo, ha sufrido las más variadas incidencias, cuyos golpes se descargan directamente sobre dicho hombre, imponiéndole fluctuaciones de su valor o, mejor dicho, de su consideración o estima, a la manera de los papeles en la bolsa de cambios. Existe, claro está, el valor humano permanente, pero él es unas veces exaltado como otras relegado. He aquí las líneas aproximadas de

este singular ritmo reducidas a simple esquema y a períodos limitados de tiempo.

De la Grecia apolínea, cultora de la belleza corporal y objetiva, profesadora del esfuerzo humano de que habla Livingstone, y de la Roma sibarita y gozadora, constructora del derecho positivo; de ambas, por consiguiente, Grecia y Roma, fuertemente adheridas a la realidad humana y al sujeto objetivo hombre, surge frente a ellas y contra ellas el Cristianismo, su mayor antinomia. El es anatema lanzado contra una vida que había hecho de ese hombre y de su ser instintivo, el amo, dueño y señor de todas las cosas.

Que el pueblo griego "con su talento especial para la mentira",¹ no fué ni con mucho el mundo de las atildadas exquisiteces y refinadas maneras que es para muchos equívoco sinónimo de helenismo introducido por románticos evocadores más poetas que otra cosa, será algo que no quieren confirmar esos muchos; pero estén seguros de que buena sorpresa tendrían que sufrir si caminando de brazo del griego de sus sueños le oyesen predicar un idealismo bien distinto al que creían el legítimo. Y no se diga si le oyen sacar consecuencias acerca del amor y del placer. Se convencerán que en el griego había un algo de Pantagrúel, de lo más pegado al hombre y su materialidad. En cuanto a la Roma de los Césares, para qué repetir lo que se tiene tan sabido como punto final de la decadencia antigua.

El Cristianismo blandió sus armas contra ella, contra una filosofía y un estilo de vida a los cuales englobó para darles guerra, bajo el único calificativo de paganismo, que lo hizo sinónimo de materialismo, terrenalidad, instinto; es

¹ Jacobo Burckhardt: "Historia de la Cultura Griega", tomo I, pág. 11, Introducción, Ed. Rev. de Occidente, 1935.

decir, combatió el triunfo del hombre material sobre el espiritual, la esencia pagana sobre la divina. Contra esto se lanzó Cristo; para combatirlo aconsejó incluso abandonar al propio padre—mayor desprendimiento de lo terreno ya no podía pedirse—como condición para seguirle a él, como condición para aspirar a un sitio de la Civitas Dei, donde mora el verdadero Padre. Más radicalmente no podían estar señaladas las posiciones; estaba todo dicho de una buena vez: renuncia del hombre, de su calidad puramente exterior y humana.

De esta prédica asombrosa por su audacia y radicalismo, donde acaso estuvo una de las razones de su prodigiosa y rápida propagación entre las almas soliviantadas por el desenfreno de la Roma cesarista; de este grito de protesta y rebelión que tan cabalmente cuadraba a los desheredados, impedidos de gozar los bienes que los otros despilfarraban con descaro, nació la fuerza de los primeros cristianos, que hallaron en la nueva palabra el mandato igualitario; nadie debe gozar de los bienes y placeres desagradables a los ojos de Dios. Un muy discreto y bien disimulado sentimiento de envidia y acaso si otro poco de venganza, no ha debido faltar del corazón de los primigenios adeptos del Rabí. El anatematizaba al pudiente por gozar de los bienes que les eran negados a los menesterosos. De hecho resultaban éstos sus aliados. Si el símil no fuera un tanto innoble para el caso, podría decirse que la moral de los primeros cristianos fué un poco la del can del hortelano que no come ni deja comer a los demás. En tales circunstancias, y puesto que había que probar con el propio ejemplo el deber de la privación y el desprendimiento, es cuando él se impuso con fuerza arrolladora; se volvió credo, dogma y fe, fe en que la privación de hoy será goce superabundante en el Paraíso Prometido. La palabra Paraíso nunca dejará de tener cierto

sentido sibarita por mucho que el creyente cierre mente y oídos a dicha subyacente sugestión. Ello es acaso lo que le da tanta fuerza para la privación presente.

La Edad Media marca el punto más alto del desenvolvimiento de esa idea; se ha llegado al máximo del desprecio del cuerpo como mérito para ganar la ciudad divina. Se lo flagela, se lo tortura, se lo desprecia y hasta se le odia como una carga que se interpone en el camino de la eterna bienaventuranza. A ello van anexas otras ideas derivadas como complemento y consecuencia, tales las de la transitoriedad de esta vida donada como medio de simple prueba, la engañosa eficacia de los sentidos, instrumentos de tentación en manos del Malo, la vanidad y limitación de las aspiraciones terrenas; ideas todas que giran en torno a un motivo central y único: el desmedro de la categoría humana y de la calidad de hombre. Si la Edad Media culminó en este desprecio como una contradicción con la antigüedad, que la engendró, como una contradicción saldrá también de ella, a su vez, la opuesta figura de los Renacimientos.

En efecto, contra la propia Iglesia tenía que volverse la prueba con que ella misma se encargó de empequeñecer al hombre. El concepto de terrenalidad incluía el de volubilidad y variabilidad por aquello de estar hecho el hombre de carne perecedera y frágil. Un día tenía que dar la muestra. Un día de tanto desmedrarse y despreciarse saltó sin solución de continuidad al excesivo apreciarse y dignificarse. Se llamó Renacimiento, el endiosamiento de la personalidad y de Su Majestad el Hombre. Como el propio vocablo lo indica, fué un renacimiento que de sí propio fomentó el hombre, extrayendo con asombradas pupilas desde las sombras de la antigüedad el maravilloso ego, el yo milagroso que años de dogmatismos habían pateado y sepultado bajo una espesa capa de execracio-

nes y anatemas. Grecia es otra vez autora del segundo florecimiento del valor hombre, aunque esta vez tendrá que serlo para dar lugar a muy diversos resultados que la antigüedad no había conocido. El principio magnífico de Libertad, el mejor producto del Renacimiento, no lo sospeché seguramente la Grecia Eterna.

Comienza la era gloriosa de la personalidad y del "homo mensura" (el hombre es la medida de todas las cosas),¹ que con justa razón se llama Humanismo, que viene de homo: hombre. El ha sentido nacerle en la mitad de la frente un fuego inmenso como un astro; su poder ilumina, abarca, penetra todo, descomunales virtudes de las cuales habrá que lamentarse después un poco, puesto que, como el fuego que alumbra y calienta, al mismo tiempo destruye lo que toca. Es la Razón. La primera condición que impondrá el nuevo amo, para señorear a su antojo, será la de la Libertad. A la sombra de ambos, Libertad y Razón, la personalidad tomará un vuelo inusitado y con ello ya se está en la era del secante individualismo, ese que hoy mismo libra descomunal pendencia con los colectivismos de tantos nombres y cuyo desenlace final le está quedando por ver a este siglo. El poder del hombre ha crecido en forma arrolladora; su dominio sobre las fuerzas naturales ha llegado a términos de verdadero milagro. Autores del hecho son, por un lado, la ciencia como producto puro de la razón, que todo lo piensa e imagina, y de otro, su consecuencia práctica e inmediata, la máquina, el demonio de la época, la materialización de cuantas audacias proponga la ciencia. En última consecuencia, es ésta la que determina tantos trastornos del tiempo presente y lo que aquí con frase aproximada se designa como la pérdida del hombre.

¹ El principio de Protágoras.

En efecto, el más grave resultado que trae consigo la máquina es que suplanta al hombre en el hecho de producir más y mejor que él; ante ella éste queda desmedrado en su poder, capacidad, y por ende, desmedrada su importancia. La máquina, además, crea distancia entre el hombre y suelo, como se dijo en otro lugar, porque no es lo mismo trabajarla directamente hundiendo la mano en su entraña caliente y húmeda; no es lo mismo que trabajarla con la máquina que mediatiza, que resulta al fin subsidiaria de la mano. El hombre, a título de comodidad o mayor rendimiento con menor esfuerzo, ha cedido a la máquina el señorío de su diestra y de este modo ha quedado subordinado a ella. Lo cual viene a representar, como en la fábula bíblica, la cesión de la primogenitura por un plato de lentejas. La cultura maquinista parece estar asentada sobre una de las mayores apariencias: la de haber conseguido el mejor dominio del hombre sobre el mundo natural. Por lo menos en el caso de la máquina aplicada al cultivo del suelo, esto no resulta tan cierto. Aquí la ilusión del dominio ha sido escamoteada bajo la apariencia de la cantidad. Pero la cantidad engendra la sobreproducción, la más absurda paradoja actual. ¿Qué clase de dominio es este que burla los propósitos mejores para tornarlos en pesadilla?

Y no es que la máquina sea mala en sí, considerada desde el fin para que fué creada; acaso lo que precisa es una nueva acomodación o adaptación en su estricta calidad de intermediaria, como el ingeniero que busca una nueva disposición de sus materiales constructivos, buenos en sí, pero malos si no se sabe darles útil empleo. El error ha de estar en la coordinación de propósito a fin, fin que la máquina está torciendo al tomar mayor estatura que la de su autor. La maquinización resulta, de este modo, una verdadera fuga, una pérdida del valor hombre, que queda

relegado a segundo término ante el empuje de la biela y del volante.

De la monstruosa armazón tecnológica y maquinista, la primera víctima es el hombre, extraviado en el babeliano laberinto, triturado entre las ruedecillas que sin embargo giran para darle mayor comodidad o placer, entendidos las más de las veces hasta el extremo de ahorrarle el trabajo del pensamiento y el don de la emoción. El alma cansada de debatirse en medio de una vida de complejidad progresiva acaba por entregarse voluntariamente a las maravillas de la mecanización, que en tales condiciones resulta bálsamo y reposo. Que la técnica y la máquina lo hagan todo; pensar, sentir y vivir con el menor esfuerzo y la mayor premura, tal la norma preponderante.

De las manos venerables de Europa se está escapando el hombre espiritual—tal vez ya hace rato que escapó—y en quien ella gastara siglos de paciencia y continuado esfuerzo, el que fuera soporte de su orgullo y grandeza. A esta pérdida se le ha llamado de otro modo, pérdida del centro espiritual de que, por el contrario, estuvieran llenos siglos como la Edad Media, tan despreciada por la suficiencia moderna, más coherente y segura sin embargo, apoyada fuertemente en los fundamentos de su fe. De esta fe medieval en los poderes celestiales surge la contrafigura renacentista del fiar todo en sí y en la razón; no tarda ésta, empero, en dar la más amarga desilusión, y hoy, por fin, a la vuelta de tantas peripecias, se desemboca en la consecuencia de no fiar de esto, aquello ni lo otro, salido de su centro el hombre, abandonado de la verdad de sí mismo. Norteamérica se salva en cierto modo imitando el sentido oportunista de sus banqueros, que saben deshacerse a tiempo del papel desvalorizado. Transfiere el valor de la personalidad hacia nuevos contenidos y signi-

ficados. Europa, por el contrario, imitando el orgullo del millonario venido a menos, se mantiene con dignidad aferrada al valor de que ella es autora, segura de un tercer Renacimiento. A ello dedica todos sus esfuerzos de la hora. Siente la pérdida, conoce la gravedad que ello entraña, no se resigna y busca al hombre por todos los sitios. La literatura biográfica, como se ha dicho, es el mejor comentario del caso, sucinta descripción del estado anímico del enfermo prendido a la preocupación del órgano del que sabe va a ser o está siendo privado.

Europa ha perdido a su hombre prodigándolo generosamente en las mil aventuras que ha emprendido en la elaboración de su cultura. Una guerra acabaría de consumir el hecho. La urgencia de encontrar al hombre, el mejor medio acaso para detener la hecatombe—un hombre sin centro espiritual es una fiera desencadenada—se trasluce en la inquietud de sus mejores estadistas y escritores, gran parte de ellos, según se hizo ya notar, esperanzados en que los ideales místicos son la mejor esperanza de resurgimiento.

El mal es exclusivamente de Europa. La América Indohispana lo contempla con asombro y viviéndolo en parte. Norteamérica, responsable con mucho, se libra del mal emprendiendo sus propios caminos. Será, pues, bueno ver hasta qué punto es responsable y cómo se libra.

EL HOMBRE NORTEAMERICANO

Es de todo punto innegable que el suceso más importante de los tiempos modernos es el país del Norte, cuyo crecimiento asombra en la misma medida que causa inquietud la decadencia del Occidente. También podría decirse que esta decadencia se produce en la misma proporción en que sobreviene aquel crecimiento; es decir, Norteamérica hiere a la cultura madre con el propio instrumento que de sus manos ha heredado, pero que él ha convertido en puñal.

En efecto, el naufragio de la personalidad, el más grave contraste que pudiera acaecerle a la Europa egocéntrica es, precisamente, uno de los ejes de la cultura angloamericana; es con tal condición que se explica una de las formas de su descomunal crecimiento. El es, bien visto, el resultado del movimiento uniforme de una masa humana hacia un fin predeterminado al que no interrumpe ni causa disturbio alguno la mínima sobra de anarquía personalista. La disciplina es el alma y el motor de dicho movimiento y también el de su espíritu democrático tan alabado. La idolatría europea del yo o del individuo, se ha transferido en Norteamérica a la idolatría del conjun-

to, de la colectividad. Se es meritorio en cuanto se produce bienes en conexión con esa colectividad o, mejor dicho, pensándolos desde el punto de vista de ella, y se es mejor ciudadano en cuanto sea más completa la subordinación de la persona a la colectividad; en cuanto mayor sea el sacrificio del yo en beneficio de la misma, pero que el norteamericano está muy lejos de ver como sacrificio y más bien como el mejor valor que pueda producir su persona, como el cumplimiento del más imperioso deber, fundamento, en fin, de una verdadera moral práctica y positiva.

Debe quedar sobreentendido que en todo esto el pragmatismo ha tenido un papel decisivo. Norteamérica se ha mantenido fiel a la doctrina y al fundador; aún más: se ha mantenido fiel a la tradición del alma y la mente raciales, vale decir, al utilitarismo sajón superándolo acaso en realismo, pese a las finuras de un William James, en quien la doctrina se eleva hasta ser toda una teoría del conocimiento. No por ello se libra de ser responsable del crudo pragmatismo norteamericano. La transición de uno a otro campo, de la lógica jamesiana a la ética del enriquecimiento y prepotencia, se opera muy imperceptiblemente. He aquí sus líneas generales.

Bien sabido es que las fuentes más lejanas del pragmatismo deben ser buscadas en el utilitarismo y las de éste, a su vez, en la disyuntiva que abren escepticismo versus dogmatismo. Mientras éste garantiza la verdad y realidad del conocimiento, es decir, que el pensamiento aprende en el acto del pensar objetos reales y verdaderos, el escepticismo prefiere colocarse en la orilla contraria y a la afirmación dogmática: "Lo sé todo", él contesta: "No sé nada" (escepticismo estricto). Pero su posición resulta insostenible, pues lo primero que habrá de replicársele será: "Por lo menos sabes que nada sabes, es de-

cir, algo sabes. Luego tu negación del conocimiento no es tan radical". Es en este punto que el escepticismo se ve obligado a disminuir su drástica negación y poner en vez de ella un objetivo de utilidad, diciendo: "Sólo es verdad lo que es útil para la vida", principio característico del utilitarismo prestigiado por altos nombres en la filosofía. Cuando la doctrina así preparada pasa a manos de William James la tesis se convertirá en: "Sólo es verdad lo que es útil para el propio pensamiento". Dicha afirmación la eleva al rango de una verdadera teoría del conocimiento. En efecto, allí se está reconociendo que el pensamiento tiene una propia estructura y unas propias condiciones; lo que se acomode a una y otras será útil para él, es decir, verdadero. A tenor de este principio, el pragmatismo moral, o mejor dicho, el de la acción, se pondrá a discutir así: "¿Para qué pensar en el ser metafísico de las cosas si el pensamiento por propia estructura no está hecho para concebirlo, si no lo es útil, en una palabra?" Y apenas se ha sacado esta conclusión ya se está en pleno materialismo pragmático: sólo es verdadero lo que es útil para la vida, para su bien, para su goce, para su felicidad. La utilidad del pensamiento se ha convertido en utilidad de la vida.

Para obtener el cuerpo entero de la filosofía norteamericana—la filosofía de su vida—no queda sino agregar los principios de la otra doctrina no menos sajona, el empirismo, que completará a la otra asentando: sólo es asequible a la mente lo que es susceptible de llegar por los sentidos. Entre esto y lo otro se tiene la moral norteamericana, que recibirá, por último, justificativos en el propio Nietzsche con palabras que suscribiría todo ciudadano de la Unión: "La verdad no es un valor teórico, sino tan sólo una expresión para designar aquella función del juicio

que conserva la vida y sirve a la voluntad de poderío".¹

De filosofía como la dicha nace en Norteamérica lo que se llama el "servicio"—service—, verdadera institución nacional que se practica con sincero entusiasmo y espontaneidad y no porque lo imponga ninguna coersión externa. Pero no vaya a pensarse que el "servicio" es prestado a la persona como persona con la intención con que brinda su ayuda la caridad cristiana. Esta necesita individualizar, particularizar, personalizar su acto y de ahí su acento de cordialidad y ternura humana, porque es relación de persona a persona, de hombre a hombre. El "servicio" en la práctica angloamericana es, por el contrario, frío, austero, porque es anónimo, cumplido con la recta severidad de un deber; se lo presta a la colectividad en la persona; lo que importa sobre todo es aquélla y no ésta. Bien distinta, pues, a la verdadera caridad. Aquella despersonaliza—"prestar el servicio a quienquiera que sea con tal de servir al conjunto"—y de ello, como consecuencia, el ser utilitaria, ya que contribuye al mejoramiento del conjunto porque en él se está incluido. En realidad, diría el casuista, lo que se hace es servirse a sí mismo; sólo que el americano no lo entiende así; no tiene en cuenta el "sí mismo" sino el "todos".

Mas, tampoco vaya a pensarse que esa moral por ser utilitaria ha de carecer de compulsión, de fuerza subjetiva; antes, por el contrario, está sobrada de ella. Lo prueba la formidable organización del pueblo americano, basada exclusivamente en dicha moral—no se habla aquí para nada de su fundamento religioso, protestante, el cual sería para André Siegfried otra fuerza concurrente desde distinto plano.² Aquélla, la del "servicio", encaja más exac-

¹ J. Hessen. Op. cit., pág. 53. Para lo demás cf. el mismo autor.

² Desde cuando Siegfried escribió su libro "Los Estados Unidos

tamente con el sentido mecanicista de la existencia angloamericana, a que le han conducido el maquinismo y la tecnificación. No podría pensarse un hormiguero de las magnitudes de esta nación y de su estructura industrial si se supiera que en el alma de cada uno de sus componentes o células alentase la individualista anarquía latina, en que cada uno intentara hacer valer las premisas de su personalidad incondicionada.

Para poner orden en el grandioso hormiguero se ha necesitado una articulación mecánica en que cada una de las partes o ruedecillas se ajuste automáticamente al movimiento total, el que resultará tanto más exacto cuanto más exactamente ejecute cada uno su movimiento parcial. En realidad, aquí descansa toda la garantía del asombroso ajuste y de que el mecanismo no sucumba un día víctima de su propia complejidad. El resorte de la precisión se dispara desde dentro, desde el interior de la persona. Además, el servicio social tiende a prestar la ayuda para que cada cual cumpla eficientemente su rol personal. El servicio es, pues, un interés social, es una verdadera moral garantizada con la mejor garantía que se le puede dar: la seguridad personal.

Así marcha el extraordinario mecanismo norteamericano; tal el secreto de su precisión con que asombra la mirada latina, secreto que radica, como se ha dicho, en una necesidad perfectamente mecánica, material. En ella está cogido el individuo obligado a marchar por un camino dado, sin salirse de él; los engranajes del mecanismo tampoco se lo permitirían. El individuo sabe que, de contrariarlo, el primer perjuicio sería para él, y se abstiene, por consiguiente, de interrumpir el movimiento general.

de hoy", parece haberse precipitado sobre el país una arreligiosidad creciente y no solo protestante sino de toda índole, como lo confirman los observadores de hoy.

De todo ello resulta que cuando el latino se acerca a esa vida en calidad de visitante, ajeno por tanto a sus condiciones, siente una extraña presión que lastima la autarquía espiritual de su modo común de entender la vida colectiva; se resiste, rehusa, no se adapta y fuga propagando la idea de que el pueblo americano es un pueblo arrebañado, sin voluntad individual; en cambio, el norteamericano que contempla la resistencia y fuga del latino, lo juzga indisciplinado, por ende inculto, por ende inferior y concluye con el desprecio. Ninguno de los dos tiene en verdad razón, porque cada uno juzga al otro desde la suya propia, siendo ambas irreductibles entre sí.

Ahora bien, desde el punto de vista europeo—que es también en parte el de la América Latina para este asunto—¿qué cosa importa esa formidable organización que se acaba de explicar? ¿Qué cosa representa especialmente? Importa y representa algo muy decisivo. Nada menos que aquello que le costó tanto construir a Europa y con lo que ella no habría hecho su grandeza porque buscó para fundarla precisamente la vertiente opuesta: la personalidad. Lo otro importa renunciarla, renunciarla en la acepción con que la ha cargado Europa. Norteamérica, en efecto, ha descubierto un distinto modo de comprenderla acomodándola a los muy otros supuestos de su vida; nueva acomodación y comprensión son estas que la están poniendo en trance de ser una verdadera cultura si es que no lo es ya. Porque, en verdad, ¿qué cosa obligaba a pensar que personalidad sólo debía ser o consistir en la exclusiva estimación de la propia persona, en su aislada y solitaria significación haciendo de dicho aislamiento y soledad la más pura expresión de su valor? ¿Por qué sólo habría de haber personalidad a mayor alejamiento de los demás y a la más radical diferenciación con todos ellos, en otras palabras, a quedar todo lo más alejado y solo

que sea posible? No se niegue que muy cerca de este extremo había llegado la quemante filosofía del individualismo. ¿No podría haber una otra forma de personalidad desde la visual opuesta, que asigne mérito y valor al individuo desde la colectividad, es decir, cobrar su razón en ésta, por ésta y para ésta? Tal parece haber sido la reflexión americana, pero no sólo su reflexión sino también su realización de hecho. El haber logrado este descubrimiento ante y frente a Europa, el de un nuevo modo de fundar la personalidad que no sea el que ella dictaba con incontrovertible autoridad, es una hazaña capaz de dar nacimiento a una cultura. Y no es que ella prescindiera de los valores eternos en que se asienta el ser de todo individuo, sino que lo pone en nuevo marco de articulación con el conjunto y no en su puro valer personal así sea el más extraordinario. Que eso sea un craso utilitarismo es cosa que se descarta aquí, pues no se trata de establecer juicios morales sobre Norteamérica, sino de hallar una de las posibles líneas de su desenvolvimiento con relación al hombre.

Mientras tanto, pónese en evidencia, una vez más, que sobre el hombre, sobre el modo de considerarlo, de valorarlo, de situarlo, es sobre lo que gira un suceso cultural; y lo mismo cuando la dignidad del hombre se desmedra, se desvaloriza o pierde provocando la decadencia o la emigración de la cultura hacia otros climas donde el valor humano encuentre nuevas posibilidades para su inagotable capacidad. Tal vez el análisis de todas las decadencias culturales demostraría que son siempre, en primer término, decadencias del individuo, es decir, que prenden originariamente en la célula, y no a la inversa, cual parece dejarse entender cuando, por ejemplo, se habla de una decadencia nacional, como suceso que se operase en la totalidad del grupo, desde afuera. Sólo en cuanto

se producen variantes que al hombre mismo se refieren y no a las cosas que le rodean, es cuando puede decirse que está por fundarse una nueva estirpe cultural, o sea un hombre que variando en sí **esencialmente** puede irradiar en torno de sí variaciones **esenciales** también. Poniendo el ejemplo de la América India, no se trataría para ella de comenzar la diferenciación por pseudoproductos culturales y así, frente a una ciencia y un arte extranjeros, empeñarse en erigir otros de nombre contrario, con disimilitud intencionalmente buscada o en infantil afán de contradicción, en lo que parece que está para muchos lo propio del indigenismo; lo mismo que en la adopción de costumbres, modelos o estilos usados más que todo a manera de salvoconductos en sus ataques contra el europeísmo. La diferencia tiene que estar primero que en nada en el hombre y en su pensamiento o no estar en ninguna parte.

Volviendo a Norteamérica, ella está fundando su cultura en dicha diferenciación; en el modo de **usar**—valga la expresión—a su hombre. Así habría que explicar, entre otras cosas, su seria y tenaz preocupación por él, seguramente como no lo hace la propia Europa, que en su material humano fía las indomables intenciones guerreras. Norteamérica, el país acusado de despersonalización, es, sin embargo, el que mayor atención presta a la persona, bien es cierto que entendida sobre todo en sus cualidades externas, como agente productor de bienes materiales y tangibles. Ello llega a convertirse en un verdadero culto de la persona, de sus necesidades, de sus placeres, de sus comodidades. El confort es la "conditio sine qua non" de la vida según la comprensión americana; no se aventuraría nadie a vivirla sin ella. Las anécdotas que mayormente asombran al norteamericano, hasta la incredulidad, son aquellas que pintan a la América India viviendo sin esos

recursos para él imprescindibles. Causa admiración la cantidad de ingenio que se ha gastado y se gasta a diario para idear los mil medios y formas destinados a la obviación del esfuerzo y ahorro de tiempo, por ende, destinados a encontrarle a la vida la línea de la menor resistencia. La mayor suma de bienestar con el menor esfuerzo es la máxima que regula esa gigantesca industria del "welfare".¹ La vida del hombre, todo lo que a ella concierne, el trabajo, sus condiciones, su naturaleza, están en Norteamérica estimados hasta sus máximos límites. Bien sabido es que en ninguna parte como aquí ha de hallarse éste, el trabajo, tan espléndidamente remunerado y supone elevada proporción en el costo de las mercaderías. En dicho costo está reflejada la estimación que el norteamericano tiene por su trabajo y bien cara que se la hace pagar con el resto del mundo. Sépanlo los latinos de las Américas cuando tan afanosos van a buscar esas mercaderías; pero ojalá que a esa estimación supieran oponer la suya.

El trabajo, además, en cuanto al género, tiene sus fronteras más allá de las cuales el americano sentirá comprometida su dignidad humana y lo cederá al negro, al chino o al mexicano,² buenos para las humildes tareas del servicio doméstico o la gruesa labor de carga y del campo. El americano mira a las tres razas por encima del hombro, y no sólo a ellos, también al resto de latinos que viven desde México al sur. Los mira con un sentimiento de sin-

¹ Bienestar, en inglés.

² En fecha no muy pasada los diarios mexicanos daban noticia de una cuestión pendiente entre los gobiernos de Norteamérica y México. Según ella, parece que el primero conminaba al segundo a repatriar por su cuenta 10,000 familias mexicanas, de los Estados fronterizos de la Unión, lo que no aceptaba éste alegando que el país del Norte se desprendía del trabajador mexicano después de haberlo explotado en pesadas tareas de campo.

cera compasión por no haber nacido en el mejor de los mundos y hasta el cual quisiera elevarlos, impulso generoso que es, a juicio de André Siegfried, la actitud misionera que alienta en el alma de todo americano, sin alardes de vanagloria, con honrado convencimiento de que él y su patria son lo mejor. A nadie se le permitiría disentir de tal verdad, no por chauvinismo, sino por evidencia. En tan alto estima a su hombre creador de aquella grandeza.

Mucho habrá por criticar a la América del Norte en orden a la dicha veneración por el hombre y los hábitos de molicie y sensualismo que tal educación fomenta, pero no poco también que aprender en sus resultados finales para la mejor capacitación y eficiencia humanas. Tantos serían los ejemplos a citar como aquel de la evitación del dolor, a lo que el médico americano atiende tanto o más que a la enfermedad misma, pues que cada hora de dolor, según su criterio, supone una hora de energías perdidas; soportarlo estoicamente no es, como pudiera pensar el indolatino, mérito de temple y hombría. Lo mismo los tantos medios empleados contra los agentes naturales como el calor y el frío, cuyo combate en Norteamérica recuerda las mayores obstinaciones de que ha sido capaz la humanidad para destruir a un enemigo: el demonio en la Edad Media, la herejía en la Inquisición, el semitismo en la Alemania de Hitler; el calor y el frío en los Estados Unidos de hoy.

Los sociólogos indigenistas discutirán el punto, los glorificadores de las excelencias de las razas autóctonas, en que fían las más ciertas esperanzas de engrandecimiento. Tendrán todavía en su favor, en otro orden de cosas, el propio ejemplo de Estados Unidos, donde, como es sabido, las exigencias del confort han creado tan alto standard de vida que el sostenerlo es el más serio problema social y de gobierno. Cierto es lo uno y lo otro; pero más cierto

sería el punto intermedio. En efecto, nadie ha dicho que las cualidades de reciedumbre y resistencia corporal deban estar reñidas con las condiciones de la dignidad humana y que el cultivar aquéllas suponga precisamente entregarse a la incuria y al abandono personal, con lo que tan fácilmente suele confundir el indolatino su orgulloso culto de la varonilidad. Si Norteamérica ha exagerado su cuidado del hombre exterior, en el sentido dicho, la América India lo exagera en el contrario. En todo ello actúa, claro está, un decisivo factor económico: en el país de los dólares hay sobra de éstos para procurarse todos los refinamientos; en la América Latina hay falta de ellos para procurarse un mejor rango de vida; mas siempre habrá un sentido de educación o cultura que enseñe a aplicar el dinero en fines nobles o innobles. Hombres ricos, muy ricos suele haber en la América India que no son los primeros en dar el ejemplo de vivir con dignidad humana. Cuestión de ambiente, se dirá. De esto se trata, precisamente; de variarlo, de mejorarlo en torno al eje de esa dignidad, entendida en este lugar en ese aspecto de la cultura anglosajona.

Se ha hablado mucho hasta aquí de ese aspecto exterior del hombre y ello mismo provoca la pregunta: ¿Y en cuanto al hombre interior, qué hace Norteamérica?

No se estaría muy seguro si se afirma que la preocupación por éste corra pareja con la otra. A estar con las apreciaciones del pensador Siegfried, tantas veces citado, sin aceptar sus puntos de vista, en este orden espiritual, el país descansaría en la plena unidad y homogeneidad que el protestantismo presta a su conciencia, encontrando en él sólido cimiento y muralla; sería una fuerza de cohesión que nada logra quebrantar, más fuerte que el mismo sentimiento de nacionalidad, que le sigue más allá de la propia frontera; sigue al americano en su incontenible **vaga-**

bundismo. Esto último sí que es lo cierto, No es por casualidad que el turismo resulta invención americana si ello no correspondiera a su alma turista, que le empuja a la irrefrenable andanza—"trip" o "tour", en inglés—, otra de las instituciones o devociones nacionales. A ella se entrega el hombre con verdadera pasión lo mismo dentro que fuera de su territorio. El americano es vagabundo en su misma patria; no habrá el que no haya cambiado diez veces de barrio en su ciudad de nacimiento; tampoco habrá el que no emprenda siquiera una vez por año la carrera en automóvil por los cien caminos de la Unión, si es que no ha podido salir de ella. Los progresos de la locomoción dan alas a ese su instinto; o acaso a la inversa, éste predeterminó aquello y lo llevó a tan alto auge.

Pero refiriéndose a la verdadera vida interior, la espiritual o mental, que se exploya en las Universidades, en las instituciones de arte y en los núcleos pensantes, nadie podrá negar a la América sajona un vigoroso y sostenido esfuerzo de ascensión que gana cada vez latitudes más importantes, sobre todo en cantidad. Porque aquí también está el signo de su destino: lo grande y numeroso. En Norteamérica la frase "lo más grande del mundo", la primera que aparece en los folletos turísticos recomendando cuanto hay que ver y admirar, cuenta también para el trabajo de los investigadores, cuyos "reports" y "researches" serán también todo lo más completos y numerosos que pueda exigirse, con uso de los últimos métodos de investigación. La riqueza del país le permite también en este orden el mismo lujo y derroche que a sus banqueros en su vida de fausto y grandeza. La Universidad sabe ser también grandiosa. Sus métodos preferidos—del profesor o estudiante—serán los de lo numeroso y numerable, lo completo en el detalle, exacto en lo clasificable, preciso en lo cronológico. Buena parte del trabajo de investigación está

destinado a esto; podría decirse que consta exclusivamente de esto. Se ha hecho de ello una modalidad y una finalidad intelectual universitaria: el "research",¹ que concluye en sí, que se basta con la escrupulosa ordenación de fechas, nombres, números, detalles; no va más allá porque no aspira a otra cosa que a este mecanismo intelectual de la clasificación, la exactitud y la cantidad, lo estadístico, en fin. Es el género más extendido del trabajo universitario. Sólo el producto de la Universidad Alemana podría ser su competidora.

Mas, no vaya a creerse que tal modalidad del número sea una invención de la Universidad; al contrario, ésta no hace sino obedecer a una mentalidad nacional. En efecto, una cualidad típica del norteamericano es la de comprender todas las cosas al través del número. Es una verdadera comprensión numérica digna de observarse. A las preguntas del "¿cómo?" y "¿por qué?", de que se alimentó siempre el ansia de saber, el americano ha sustituido por el "¿cuánto?" (how many, la frase más corriente en sus labios). Para la estimación de todas las cosas—sus periodistas lo saben bien—, tienen que ver cantidades cuanto más largas más importantes, más importantes en el sentido de la cualidad. La cantidad, en Norteamérica, se convierte en cualidad en sí. Una casa ha de tener 200 pisos, un record de vuelo ha de consistir en 100,000 millas y el país ha de contar con 27.000,000 de automóviles para ser el que más tiene entre todas las naciones del mundo. Lo primero que ha de preguntar el americano para tener el mejor conocimiento de un país ha de ser qué número de millas cuadradas abarca, con cuántos hombres cuenta y qué número de unidades produce de cada mercadería; lo de la cultura, el arte, la ciencia, viene después y pregun-

¹ Buscar, escudriñar, investigar, en inglés.

tando siempre: cuántos libros, cuántas estatuas, cuántos descubrimientos. Ninguna guía de turistas encargada de llamar la atención sobre las bellezas arquitectónicas olvidará de anotar, de preferencia al dato histórico, el número de unidades de millón en dólares que costó construir y el número de personas que caben bajo la construcción. Si hasta la misma estimación de la riqueza parece que se detuviese más en contar el número de dólares de la millonada que en la riqueza misma, intrínsecamente considerada. En fin, no habría modo de negar que la mentalidad americana es antes que nada numérica y donde descansan seguramente sus condiciones de orden, método, disciplina, que ha sido uno de los factores, no el menos importante, de su grandeza.¹

Ahora bien, que al trabajo del "research", que se decía antes, tan minuciosamente logrado, vaya a seguir una

¹ Queda aquí abierta la discusión acerca de si el número, en general, es para la mente un contenido de pura objetividad o si, por el contrario, es el primer esfuerzo de abstracción que se ha visto obligada a hacer en la historia de su desenvolvimiento. Si lo segundo es lo cierto, la aptitud matemática o numérica sería la menos propia de la mentalidad objetiva, que es la norteamericana. A esta contradicción se puede contestar diciendo que el conocimiento por medio del número, lo mismo que el de la forma, la menos abstracta sin duda, puede convertirse en abstracción, según el momento de la mente en que se lo considere. La visión sensible de la naranja se convierte en la abstracción pura de la esfera. El número como la forma tendrían, pues, en el proceso del conocimiento, dos facetas: una primera sensible, directa, asociada siempre con representaciones materiales—los dedos de la mano para los niños y el primitivo— face, por consiguiente, de la objetividad, es decir, del simple número (mentalidad norteamericana); y una segunda en que la mente combina representaciones objetivas con contenidos subjetivos en la abstracción, face de la matemática pura (podría ponerse como ejemplo la mente alemana). Queda también abierta otra discusión de interés para el materialismo histórico: si esa comprensión de la vida por el número, en el americano, tiene algo que ver con su instinto imperialista. Para lo anterior, referente al número, consúltese de preferencia: Walter Brand y Marie Deutschbein, "Introducción a la Filosofía Matemática", en particular págs. 164 y siguientes. Editorial Revista de Occidente, 1930.

consecuencia de ideas creativas, es tal vez cosa que no haya que esperar ni pedir; y no hay que pedirlo porque acaso no entra en los principios científicos objetivo-prácticos de la mentalidad americana, anti-teórica y anti-intuitiva. La ciencia americana no dará cabida a la intuición pura, facultad tan estimada del temperamento latino en su sentido de potencia anímica; el americano la reputará fantástica e idealística. Las formas de su mentalidad no le permitirán apreciar sino lo práctico, lo formal, lo numerable, en lo cual se mantiene consecuente con su hombre y con su vida, realistas por excelencia, sin que ello niegue, por otra parte, formas de idealismo que el latinoamericano no llegará a comprender nunca bastante. Por ningún camino podría conseguirse, por ejemplo, que la mente americana entrase en tratos con el concepto de absoluto y con eso estaría dicho todo. Aquí se revela, pues, la profunda disparidad de dos mundos diferentes que ningún pan-americanismo logrará reducir. Acaso fuese la mayor aberración proponerse tal cosa. No obstante, la ciencia americana avanza con paso seguro, prestando enormes servicios a la humanidad. Ello convence que hay muchos caminos para llegar a Roma.

Y en este lugar es imprescindible hablar, siquiera sea señalando únicamente, de la tan conocida característica científica norteamericana. Pero si se la observa de cerca puede verse que es también una característica de mentalidad colectiva que trasciende, por tanto, hasta el estilo de su vida general y donde tal vez haya que buscar el origen de su política internacional, objeto de tantas críticas. Háblase de su aislante actitud, tan fácilmente teñida de egoísmo. No es aventurado llegar a estas conclusiones, de ser ciertas las apreciaciones que a seguida vienen.

Todos saben que lo típico de la instrucción universitaria americana es la especialización, que es lo mismo que

la hace tan estimable en otros sentidos. El ingeniero salido de aquella Universidad lo será en toda la extensión de la palabra, lo mismo que el médico o el abogado. Quien se entregue a cualesquiera de ellos puede estar seguro que su casa será bien construída, la seguridad de su salud o su vida entregadas a buenas manos y la defensa de sus intereses librada a un certero conocimiento de las leyes, porque los tres profesionales serán "sólo ingeniero", "sólo médico" y "sólo abogado". Ello es el producto —en buena hora logrado desde el punto de vista del que utiliza esos servicios— de la especialización, la cual es, a su vez—ya es ocioso el decirlo—, resultado de la amplitud y extensión presente de las ciencias. Una vida entera no bastaría para adquirir todos los conocimientos relativos a cada profesión; sus cultivadores tendrán que destinarle las últimas horas sobrantes de sus estudios y apenas si le quedarán las destinadas al esparcimiento. Este le robará un tiempo en el que pudo haber conocido el último invento o descubrimiento con que el médico, por ejemplo, puede salvar la vida del enfermo. El punto de vista de éste —dígase el de toda la humanidad doliente— será, naturalmente, el de celebrar dicha especialización que asegure su vida. En cambio, desde el punto de vista del médico, él habrá quedado atado a una secante unilateralidad. Será seguramente un maestro de la medicina; pero la vida no es sólo y únicamente medicina; es muchísimas otras cosas más en medio de las cuales el médico, para la significación de su vida interior, pasará como un ciego o mutilado, y también para la significación colectiva o cultural: la sociedad tendrá un médico que es—dicho sea paradójicamente—"negativamente médico"; es hombre acabado, concluído, consumido en su especialidad, sin ninguna otra proyección cultural o manual además. Pero —aquí aparece la réplica—, ¿para qué tendría necesidad

de ninguna otra proyección cultural si a su lado habrán el ingeniero, el abogado, el artista, cada uno de los cuales desde su campo subvendrán a las necesidades o predilecciones del médico?

No hay deseo de discutir la respuesta o sea discutir la organización social americana y sólo hacer notar su conclusión importante. He aquí, en efecto, que a la antigua aspiración de completar en el individuo el mayor número de aptitudes que respondan a la máxima del "bastarse a sí mismo" ha sustituido ahora la misma integración en el cuerpo social. El individuo que en su vida requiera el conocimiento tal o la aptitud cual los encontrará, a la mano, en el especialista y así, entre todos, fuertemente ligados por servicio y necesidad, compondrán una sociedad sólidamente trabada. La Universidad americana acomoda su función a este plan estructural de la sociedad lanzando año tras año sus cientos y miles de especialistas.

Así marcha la vida americana tranquila, segura y satisfecha. No es sin intención que se acaba de poner estas tres palabras. Ellas denotan un punto de vista útil, pragmático y también egoísta, hay que decirlo. En efecto, la construcción social a base de dicha especialización es todo lo completa a que pueda aspirarse; provee a todos de bienestar y seguridad. No salva, en cambio, el caso del especialista que puede perforar acabadamente un pozo de petróleo, pero que está a punto de no saber quién es Beethoven o dónde está situada Bolivia o que no se conmovió nunca con un bello trozo literario ni se detuvo en la contemplación de un cuadro, cosas que, dígame lo que se quiera, son partes nada despreciables de la cultura y contribuyen con mucho a la felicidad personal.

La cuestión se torna seria—y aquí está lo nuevo del problema, porque en cuanto a los inconvenientes de la especialización, es tema ya de mucho tiempo señalado—;

pero resulta que la especialización ha trascendido del puro saber universitario o profesional al trabajo manual y empírico, y por ende, a la vida colectiva. En Norteamérica son especialistas todos, el soldador de rieles, el repartidor de leche, el recogedor de basuras, la empleadita del "five and ten";¹ son especialistas no únicamente en el sentido de saber cada uno en su oficio, que eso siempre será bueno, sino en el de absorberse y limitarse en el único horizonte de una labor mecánica y cotidiana. La especialización con quince, veinte años de un hacer "diario lo mismo" va creando una sociedad tremendamente cualificada y educando también un espíritu especializado, **¡un alma especializada!** Lo espontáneo, lo original, desaparecen de más en más. Especialización y mecanización, ambas la misma cosa en sí, unilateralizan alma y pensamiento. Estados Unidos entero está especializado, **especializado en sí mismo**. Del resto del mundo contadísimas son las cosas que se le hacen atañederas, aquellas, desde luego, que amenazan su seguridad. He aquí, pues, que la especialización individual ha invadido hasta la actitud colectiva de nación. No es nada exagerado afirmar que su política internacional, tan criticada por egoísta y aislante, es un producto neto de la especialización, de la especialización del espíritu; de haberse **especializado en el norteamericanismo**. Es cierto que de la misma actitud están contagiados todos los nacionalismos del día, pero alguien dió la pauta y en algún lugar las cosas han llegado a su agudo extremo. Es cierto también que en todo esto hay causas de que el capitalismo es el responsable y que todo esto ya ha sido criticado en el propio Estados Unidos; ello no le impide marchar resueltamente por la vía que ha escogido y que en seguirla halló su engrandecimiento.

¹ Almacenes de 5 y 10 centavos, tan populares en Estados Unidos, como todos saben.

En fin, sería vano empeño proponerse trazar una sociología o una psicología más del pueblo norteamericano después de las tantas existentes, por lo mismo que su crecimiento es uno de los sucesos más importantes de este tiempo. Se está cansado de oír las tantas posibles interpretaciones de su desenvolvimiento. Aquí sólo importaba dejar advertir que en dicho proceso es el hombre quien juega el primer papel, que es en torno de él que se construye la nueva grandeza, contando con el nuevo rol que se le asigna. Que eso sea bueno o malo, moral o inmoral, imperialista o democrático, son cuestiones que no están propuestas aquí, como tampoco se propone ejemplos a imitar. Estados Unidos es muy grande; nadie lo será a su vez tratando de copiarlo al pie de la letra. En estas páginas sólo se trata de hallar una de las posibles líneas de la evolución del hombre en el presente tomando a Norteamérica como un caso entre los demás. Este mismo país parece estar todavía en el trabajo de definir acabadamente al suyo; el que hoy exhibe no parece ser sino un esbozo susceptible de rectificación, complementación o total variación tal vez. Esta parece ser su situación cultural humana en el momento, no exenta de peligros.

En efecto, en torno de un hombre no definitivamente consolidado, se levantó con algo de precipitación, un poderío y una grandeza económicas que debían haber tenido por fundamento un hombre de total formación. El progreso material o externo ha caminado el doble que la formación interior. La monumentalidad norteamericana causa al ánimo no se sabe qué impresión de lo movedizo e inestable. Tal vez porque el hombre que transcurre por debajo de ella está aún en estado espiritual de transitoriedad e indefinición también. Habrá que reconocerle, sin embargo, que en buen camino de su definición está y en camino, por tanto, de definir su mundo cultural. Tiene ya

su hombre características bien acentuadas que son de él y de nadie más que de él. Existe neto y distinto el norteamericano, inconfundible por sus cualidades activas y dinámicas que son formas de la personalidad nacional. Naturalmente, que, en cuanto a no confundirse, tampoco el indígena de las Islas Tahiti se confunde con otro cualquiera, pero la diferencia de éste será probablemente por cualidades estáticas, es decir, negativas; en cambio que el norteamericano lo será por las suyas positivas, de empresa, decisión y acción, que son con las que se hace cultura, bienestar y felicidad. El hacer es un llegar a dominar, el no hacer es un quedar dominado. Y piénsese lo valioso que esta ingenua verdad tiene para constituir una nación.

ECONOMISMO, TECNOLOGIA, RELIGIOSIDAD

Puntualizada la existencia de hombres en particular —hombre europeo, hombre norteamericano— con los caracteres que aquí se les ha asignado, u otros, pues que en este orden las variantes pueden alcanzar escalas muy grandes; y no obstante la irreductibilidad de dichos caracteres, en lo que descansa, precisamente, la diferencia de cultura a cultura, cabe preguntarse, sin embargo, si no habrá alguno o algunos otros que puedan constituir un fondo común de la humanidad presente; en otras palabras, algo en que coincidiera el hombre de todos los climas, razas, regiones, nacionalidades y que pudiese representar una base mínima del **hombre universal de hoy**, el que mantuviese, por consiguiente, un mínimo también de estabilidad y fijeza.

No sería difícil encontrar respuesta afirmativa a la cuestión con sólo referirse a los supuestos fundamentales de la condición humana, biológicos, instintivos, morales, que hacen del hombre un ser antropológicamente determinado. Pero no se trata aquí de antropología en el sentido usual de la palabra, ni en el otro en el que Kant lo usara.

Ocurre saber, más bien, si no existirán ciertos rasgos culturales capaces de tomar predominio y fisonomizar con relativa generalización la época actual, como los que a otras dieron nombre de cultura Idealista, Romántica, Racionalista, etc. Con relativa generalización se ha dicho, porque será difícil encontrar, en efecto, una época en que los hombres se hubieran movido con ciega unanimidad, compelidos por únicas tendencias. Jamás dejarán de estar ellos divididos por los modos de comprender o interpretar ciertas aspiraciones últimas en las que, sin embargo, se encuentran todos al fin, por lo menos idealmente. Tal, por ejemplo, la felicidad tan diversamente concebida y tan uniformemente ansiada. De esta discrepancia en los modos o medios para lograr las mismas finalidades es de lo que está hecha, en última instancia, la historia del progreso humano, lucha en que radica su más poderoso impulso. Sería larga de contar la historia de las aproximaciones, distanciamientos, refundiciones, nacimientos, renacimientos, muertes, resurrecciones de las ideas y sentimientos que ha abrigado el hombre, prisma bajo el cual la historia de éste aparece tan apasionada y heroica.

Pero he aquí que el materialismo histórico en los tiempos modernos afirma haber descubierto el secreto de aquellas discrepancias, mejor dicho, el resorte donde radica la fuerza única capaz de dar uniformidad a la marcha de la humanidad; proclama, pues, haber dado con el fondo común donde se superan las diferencias en que el hombre se agita por la aspiración a un mundo mejor. Es más: el materialismo histórico se reputa una explicación última de la propia esencia y condición humanas. Por intentar tal explicación es que reclama para sí el puesto de una verdadera filosofía y no el de una simple economía o sociología más. Serios hombres de ciencia e importantes textos de filosofía le reconocen este puesto, y unos con

muchas reservas y otros sin ninguna, todos se inclinan a mirarlo gravemente, siquiera sea para discutirlo o negarlo. Algo debe valer cuando de este modo es recibido.

En alguna parte se ha dicho que las filosofías se prueban a sí mismas o demuestran su validez en la medida en que influyen en la conducta del hombre; en la proporción en que éste acepta para su vida las regulaciones o explicaciones que en aquélla se dan, por mucho que esta aceptación pueda producirse inintencionalmente. El hombre del Racionalismo, por ejemplo, no sabía que estuviese viviendo postulados racionalistas o derivados de él hechos realidad social e incluso aplicados a su vida privada. Por mucho que esa realidad social y esa vida privada aparezcan como la cosa más ajena a la especulación filosófica, en verdad siempre han sido y seguirán siendo la ejecución, en la práctica, de ideas que se encargó de dictar la filosofía especulativa al través de sus encarnaciones en el prócer, el mártir, el profeta o el conductor o líder. Redúzcase la vida o conducta de éstos a conceptos y se obtendrá siempre una filosofía. Jamás los hombres dejarán de guiarse por últimos principios que en la filosofía están, incluso los que la denostan, incluso los mismos que la ignoran deliberadamente o proclaman su inutilidad. No saben que su actitud de protesta es, mentalmente, un principio filosófico, un modo de hacer filosofía.

El materialismo histórico tiene en su favor la prueba pedida a las filosofías de demostrar su validez en confrontación con la realidad y parece salir con bien. Si algo hay en él, en efecto, que convence con viva instancia, es el poder de influencia que ejerce y crea en su torno. En forma negativa o positiva, sus doctrinas han tenido la virtud de mover a la humanidad con radical decisión y vigoroso impulso en una idéntica dirección de la que hoy—puede afirmárselo con absoluta certeza—no hay hombre que dis-

crepe. Pero al decir esto del "materialismo" no es que vaya a pensarse en la concepción de **subsistencia**, supuesto con el que han contado o del que ha partido el hombre de todas las épocas, sino en el otro de valor cultural en cuyo sentido resulta ser un nuevo elemento que el hombre ha añadido a sus otros valores.

En efecto, la propia filosofía en su nueva división de ciencias naturales o de cosas y ciencias culturales o de valores, consiente en que el económico es un valor cultural, bien entendido que ha de tomárselo como medio para fines más altos y no como un fin en sí; pero sea como quiera entra a formar parte de los valores. "El valor económico—dice Antonio Caso, de México, propagando las nuevas ideas filosóficas—ha de clasificarse junto con los demás valores de la cultura; pero no es como lo bueno, lo santo y lo bello, intrínsecamente valioso. Es sólo un valor instrumental".¹

Ahora bien—y aquí está lo central de la discusión antimarxista—, son los dichos valores los que libran la lucha de sobreponerse unos a otros en cada momento de la historia humana, fisonomizándolos con los estilos de vida o de conducta que como expresión propia crean esos valores. En el presente, sería el económico el que ha ganado el primer puesto, aunque bien es cierto que ello—alegarán los pronosticadores de la decadencia—importa una degradación cultural, pues que pospone los valores intrínsecamente valiosos al puramente instrumental. Sin hacer juicio moral sobre ello, lo cierto es que el dicho valor está por encima de los demás; parecería ceguera no querer constatarlo así. El sentido económico trasmina todas las mentes y corazones, ha creado un modo de pensamiento y un estado de conciencia, como se le llama de otro modo

¹ Antonio Caso: "El Acto Ideatorio", México, 1934.

a esa virtud que tienen las ideas o los sentimientos de hacer una atmósfera universal. Empapados en ella los hombres, traspasado su cerebro y rodeada su vida entera de las implicaciones que lo económico produce, acaba por forjar un tipo definido de hombre. Al hombre místico del medioevo y al racionalista de los Renacimientos, correspondería el hombre económico de los tiempos presentes.

Aceptar todo lo cual, aceptarlo como una realidad de hecho, no es aceptar o comulgar con las teorías marxistas o sus métodos políticos de acción; es, simplemente, aceptar una verdad que fué Marx quien se encargó de poner en un plano de nueva evidencia—la verdad en sí era realmente muy antigua—y que luego los demás, incluso los del opuesto bando, se ocuparán de aplicar e interpretar de diverso modo. Pero la palabra inicial había sido dicha por el socialista alemán. Liberales, conservadores, demócratas, católicos, tantos otros más, todos a una se lanzarán contra los métodos propuestos por el nuevo credo, no sin proponer, empero, los suyos propios; y en ello, en echar cada uno su cuarto de espadas, está precisamente el consentimiento de lo que Marx y sus partidarios señalan. Discrepancia de métodos o interpretaciones, pero coincidencia de todos en el hecho económico como fondo de la cultura presente y unánimes en darle su máxima importancia. Y este sería el mayor mérito y fuerza del marxismo: el haber despertado en los hombres esta nueva conciencia, el estarlos haciendo vivir a todos dentro de ella, hasta aquellos que resultan sus más furiosos impugnadores. Estos parecen no haber querido caer en la cuenta de esta doble faz muy aguda del marxismo, en que una es la de sus métodos, susceptibles éstos de todas las discusiones o negaciones, y otra, la de una realidad innegable, porque es un hecho. Es **el hombre económico**

de hoy. Mañana será uno distinto, esto no es lo cuestionable. Lo cierto es la presencia de aquél.

Y habría que hacer una larguísima descripción de dicho hombre, lo cual supondría desenmarañar la compleja madeja del mundo moderno, a lo que están dedicadas bibliotecas enteras de lo que hoy se escribe. Pero proponiéndose dar simples notas resuntivas, baste con la generalización propuesta y pasar al señalamiento de otras dos calidades del hombre de hoy, pues que la primera no lo agota enteramente. De estas dos segundas, la una es formación o derivación del hombre económico y sobre el que ya se adelantó bastante al hablar de Norteamérica, hijuela propiamente del economismo, con el que marcha estrechamente cogido del brazo. Es el hombre de la técnica; el técnico, para darle su propio nombre.

De menor amplitud y generalización que el primero, el cual abarca a la humanidad toda sujeta a necesidades económicas, este otro, el técnico, banquero u obrero de fábrica—los dos extremos de la escala—, están restringidos al menor número. Para lo uno se requiere larga experiencia o estudio, sin contar aptitudes peculiares, y para lo otro no menor práctica especializada. Un torneador de bielas o un soldador de rieles, a través de sus años de trabajo es, manualmente, tan especialista como el especializado mental salido de la Universidad. Circunstancias son éstas, pues, que reducen el tipo del técnico, que aun siendo ejercito en el mundo, está en menor proporción que el hombre económico.

Deriva su naturaleza del economismo mundial y es consecuencia de la era maquinista. Y no hace falta que algunos de sus tipos como el capitán de industrias o banquero de Wall Street o el político—para incluir de una vez esta otra actividad, la política, que tanto tiene que ver en el economismo mundial de hoy y es tan técnica como cual-

quiera de las otras—; no hace falta que ninguno de ellos tenga algo que ver con el manejo directo o material de la máquina para justificar su maquinización; en realidad son el producto hecho hombre de un complejo de fenómenos que en lo económico tienen su causa y en la máquina su expresión. Todos—ingeniero, "manager", obrero y político—son tan técnicos unos como otros, el que pensó y diseñó la máquina, el industrial que financió la fábrica, el maestro de talleres que dirigió a los obreros, éstos que la ejecutaron manualmente, y el líder, por último, que los organizó en conglomerado social mediante sindicatos u organizaciones similares destinados a fijar horas de trabajo, salarios, seguros; todos están íntimamente ligados en un encadenamiento económico que condiciona su función y su especialidad haciéndose miembros insustituibles y necesarios del conjunto. Todos ellos, además, de extremo a extremo de la cadena, se hallan articulados en un funcionamiento de matemática puntualidad y precisión que la máquina imbuyó y de ello, como necesaria consecuencia, un modo de pensar afín con los condicionamientos de la máquina y los hábitos que ésta crea en torno: un pensar y vivir recto, frío, escueto. Su difusión es tan amplia que da lugar a un movimiento de millones de hombres en el mundo que avanza, entre rechinar de ruedas y olor de gasolina, con banderas desplegadas en que está escrita la palabra "Tecnocracia". Ella expresa un modo social de vida que postula derechos y deberes en conexión con las peculiaridades que la máquina ha impuesto a quienes la manejan. Es un nuevo modo de mentalidad, es la presencia de un nuevo hombre que parecen no haber conocido ninguna de las épocas precedentes y cuya existencia, sin filosofía pero con realidad palpitante, nos es diariamente revelada en la naturalidad con que el niño moderno comprende el funcionamiento de la máquina; porque ha naci-

do sobre ella. En esa naturalidad de comprensión está un alma que no era de hace cincuenta años y que hoy aliena en millones de gentes nuevas.

Frente a los dos hombres descritos—¿contra ellos también?, no se podría asentar opinión definitiva en este sentido—está el hombre religioso, francamente desembozado unas veces, envuelto en capa de indiferencia las más, abanderado de tantos credos, sectas, ritos y ciencias pseudocientíficas o teosóficas; el **hambriento de inmortalidad** de Unamuno, hombre de la fe, supuesto previo de toda cultura para Otmar Spann.¹ Serio y honroso contender del hombre económico, en los terrenos de la conciencia íntima da su cita, y es con él con quien se libra en buena parte del mundo, por no decir que en todo él, la mayor batalla. Germen, en realidad de la batalla política y la de ejércitos, acaso si estos últimos den la definitiva, antes que en nombre de nacionalidad o bandera, en la de un credo o una iglesia.

Con prescindencia del pleito partidista y dogmático en que se enzarzan marxistas y antimarxistas y ateniéndose nada más que a juicios sintéticos que permitieron la descripción anterior, puede aventurarse ahora la existencia del hombre religioso. Es el portador de impulsos o instintos, si se permite calificarlos así nada más que para significar la incontrastabilidad de los sentimientos religiosos. Bien los reconoce y confirma el propio marxismo al haber destinado gran parte de su lucha contra ellos; al intentar, como se le atribuye, erigirse él mismo en una religión, lo cual supondría aspirar a eso mismo que se critica en el contrario. Tampoco debería olvidarse que los grandes sistemas políticos en boga—comunismo, fascismo, nazismo—dan a sus idearios sentidos absolutistas y dogmáticos de férrea disciplina, en lo cual no han inventado

1 "Filosofía de la Sociedad", Rev. de Occidente, 1933.

nada que no hubieran conocido ya todas las religiones. El éxito de sus sistemas ejecutivos radica precisamente en haber acudido a ese fondo de aptitud religiosa latente en toda la humanidad. Puede que este sea todo su secreto.

Cierta o falsa la apreciación, un hecho parece quedar en pie, como para el caso de los dos tipos de hombres anteriores fuera el económico; para este otro es el de la aspiración hacia ciertos fines últimos y extraterrenos de los que puede asegurarse, con absoluta certeza, existieron en el hombre de todos los tiempos pasados. El hombre moderno no parece dar muestras de ser una excepción a la regla histórica; parece más bien repetirla con igual fuerza. Es más: el mismo hombre económico parece inclinarse a consentir junto a sí, brazo contra brazo, al hombre religioso, sin haber nada que se oponga a este entendimiento ni menos que la presencia del primero niegue la del segundo, que vendría a ser más o menos la radical tesis marxista. No se ve que la realidad social quiera ratificar muy fácilmente a esta última. Ella hace pensar, más bien, en que tal vez la solución del magno pleito ha de estar en tener que retirar a la larga la inútil pugna y acabar de comprender que ambos hombres, económico y religioso, pueden marchar juntos. Bien entendido debe quedar que lo religioso no ha de ser entendido aquí en su estrecha acepción confesional sino en la otra más amplia y profunda en que se enraizan los últimos o primeros principios de la conciencia y donde radican aspiraciones de orden extramaterial que el propio marxismo parece no negar. Lo que le sucede a éste es que por dar batalla a la Iglesia —a tal o cual en concreto—, justificable, por lo demás, dentro de las razones de que arranca, su golpe alcanza a aquello con lo que él mismo tiene que contar en determinado momento.

En fin, sea de este o del otro modo, una cosa parece ser evidente para toda sensibilidad y para toda mente, así sea la menos comprensiva; que un hombre se debate hoy en medio del desbarajuste y la anarquía económica reinantes; un hombre se aferra con angustia a ciertas formas de la cultura hasta ahora alcanzada, hoy en trance de desquiciamiento; un hombre con los ojos vueltos al pasado—continuidad de la tradición, alma de las religiones—, con la cara puesta en el presente en gesto de descontento contra un mundo en el que descubre injusticia, malestar e infelicidad, y, por último, con la esperanza volcada hacia un mañana tanto más ansiado cuanto más oscuro se muestra el hoy; un hombre en esta **triple actitud**, que añora, se rebela y espera, las tres condiciones que han empujado siempre a profesar consoladoras religiones, son las mismas que impulsan en el presente a la religiosidad, encubierta las más de las veces, pero fácil a despertar y crear serios conflictos. Nada raro sería que en muchos de los movimientos sociales, al parecer los más descreídos y sin confesárselo a sí mismos, haya la imagen de un Dios en el fondo. Junto al hombre que brega y araña el centavo parece querer tener su sitio este otro de la esperanza; no le disputa al otro su cetro del trabajo, pero tampoco parece estar dispuesto a ceder el suyo de la ilusión.

Tales, pues, las tres categorías del hombre actual, de las que **con muy cuidada prudencia** podría decirse que alimentan un tipo universal. Podrá sin duda proponerse muchas otras como aquél, por ejemplo, que el Conde Herman de Keyserling presentaba con la descripción del "chauffeur". También entre las tres aquí propuestas habrá quien acepte una y rechace otra y habrá quien no acepte ninguna. De todos modos, revisadas todas las variaciones posibles, la discusión de la cultura, por todas las vías que

se tome, viene a recaer sobre el hombre; y esto que a la vista resulta una verdad tan elemental que para sostenerla no debería escribirse la primera línea de una primera página, es, sin embargo, el "quid pro quo" de la cultura en la América India, como habrá de verse más adelante. Por eso es que se dice arriba que con muy cuidada prudencia ha de usarse aquello del hombre universal cuyo descubrimiento se ha estado intentando hasta aquí; empero, se trataba de un hombre universal en que bien poco tiene que ver la América Neohispana.

Y bajo esta advertencia cabe escribir el último capítulo de esta parte del libro, capítulo que haga las veces de corolario de los anteriores y provisional conclusión del tema general.

EL HOMBRE COMO METODO

Después de haber citado en otro capítulo las palabras de Max Scheler recordando que la tabla de las categorías kantianas es la del pensamiento europeo y la de ninguno más, juicio a que estas páginas dan su plena adhesión, parece que debería estarles vedado apoyarse, menos que en ningún otro, en el filósofo de dichas tablas al tiempo de hacer consideraciones sobre la cultura Indoamericana. Y así, no poder decir, por ejemplo, que la idea del **hombre como método** está sugerida por la "Crítica del Juicio" en aquella parte en que al tratar "Del último fin de la naturaleza como sistema teleológico" se afirma que: "tenemos motivos suficientes, según principios de la razón, para juzgar al hombre, no sólo igual que los seres organizados todos, como fin de la naturaleza, sino también, aquí en la tierra, como el último fin de la naturaleza en relación con el cual todas las demás cosas naturales constituyen un sistema de fines".¹ Pensamiento este ratificado por un tratado entero, la "Antropología", que comienza con un prólogo en que está escrito: "Todos los progresos de la cultura a través de los cuales se educa el hombre tienen el

¹ Kant: "Crítica del Juicio", pág. 445, Segunda Parte, Ed. Victoriano Suárez. Madrid, 1914.

fin de aplicar los conocimientos y habilidades adquiridos para emplearlos en el mundo; pero el objeto más importante del mundo a que el hombre puede aplicarse es el hombre mismo, porque él es su propio fin último".¹

En estas y en las otras palabras está inmerso el sentido de lo que se quiere significar al proponer el **hombre como método**; de ellas proviene la idea directamente. Casi no habría que explicarlo. Pero he aquí que alguien con interpretación demasiado estrecha quisiera encontrar flagrante contradicción entre reconocer a Kant, el filósofo exclusivamente europeo, y, sin embargo, atenerse a él para ayudarse a descubrir los principios de la mentalidad indolatina, que es en realidad de lo que aquí se está tratando; es decir, comenzar el intento de liberación adhiriéndose a aquello de que se trata precisamente de independizarse. Pero sostener tal criterio y negarse a hacer citas de la índole arriba hecha sería tanto—valga la exageración—como oponerse a que en la América se haga filosofía porque ésta—la que se entiende comúnmente por filosofía escrita—ya fué inventada o hecha en Occidente. El intento de la América India de fundar o construir su propia cultura no ha de entenderlo negando la validez universal de la filosofía, que es por dicha universalidad por lo que es filosofía; **y más bien lo que la América tiene que comenzar a entender es que no acabará por ser una cultura mientras no comience por tener una filosofía**; es decir, mientras no comience por construir y darse ciertas reglas de pensamiento extraídas de las propias condiciones o modalidades de su mente, de su vida, de su historia, de su raza; hacer de ellas normas con validez universal para su propia vida y en lo único en que puede estar sólidamente garantizada la comunidad de destino que lleve a todos los

¹ Kant: "Antropología", pág. 7, Ed. Rev. de Occidente, 1935.

países de la indolatinidad a una cultura integral. Ha de constar, por consiguiente, de rasgos reconocibles lo mismo en el norte que en el centro o en el sur y que le libre de una dispersión del pensamiento, que es lo que más fácilmente pudiera precipitarse sobre la América—si no lo ha sido ya—, pese a todas las otras condiciones de su identidad. Pero no es tiempo de anticipar cosas que deben aparecer más bien como conclusión. Lo dicho, entonces, primero, como argumento en favor de que es dable citar el pensamiento europeo al tratar de filosofía, pues se lo cita como experiencia del modo como ha de procederse en toda reflexión especulativa de la que no es dable prescindir como no prescindió a su vez Europa respecto de sus antecesores; y segundo, como inicial advertencia de que sólo en una filosofía en el sentido pocas líneas arriba explicado y que se seguirá explicando, y no únicamente en el sentido sistemático o de lujo intelectual, ha de arraigar el buen fundamento de una nueva cultura. Porque es idea corriente la de que una filosofía es el estadio superior de una cultura y que en tal condición mal se hará queriendo arrancar la de Indoamérica con lo que debe ser su coronación. Pero precisamente por eso se aclara el no deber entender el término filosofía únicamente en el sentido de especulación escrita o de sistema, obra ésta, en efecto, de madurez mental, sino también en el otro de principios subyacentes del pensar, del concebir y otros supuestos primarios de la mente que piensa y pensando vive. El caso de la cultura norteamericana, un poco demasiado despectivamente vista por el orgullo indolatino, lo demuestra suficientemente. Ella vive de una filosofía práctica, materialista, oportunista y otros calificativos que quiera endilgarle aquel orgullo, pero que cumple, en cambio, las condiciones de constituir normas universales a las que viven adheridos con unanimidad e incommovible seguridad millones de

hombres. Y no habría que empeñarse en criticarles, con casuística meticulosidad, la proporción de verdad o falsedad de sus principios morales a la luz de un criterio de verdad que por lo demás nadie posee definitivamente; baste con ver y constatar que en torno de esos principios aquellos hombres construyen una grandeza no solamente material sino moral y espiritual. Sufrirá grave ceguera de prejuicios quien no quiera verlo así.

Volviendo ahora a los fundamentos del hombre como método, corresponde completar el tema diciendo que Kant, desde el campo puro de la razón especulativa, o Driesch, desde los aledaños de la biología filosófica—para citar un ejemplo moderno—, aquél en la "Antropología" ya nombrada y éste en "El Hombre y el Universo",¹ ambos llegan por diversos caminos a idéntico resultado: el de que el conocimiento del mundo sólo es posible a través del hombre, mejor dicho, es el conocimiento del hombre el supuesto previo del otro conocimiento, el único prisma para la visión y comprensión de las cosas. Sosteniendo tal principio tácito o explícito, es que toman al sujeto hombre, lo desmenuzan en sus últimos elementos constitutivos del prisma, a fin de observar en la particularidad de ellos la parte de imagen que les corresponde en la visión total, la parte con que contribuyen a ello; y como la visión de que se trata es la imagen del mundo, de rigurosa lógica, la obtención de esta imagen viene a resultar una explicación del hombre; una cosa con la otra se explican.² Ambos, Kant racionalista, y Driesch biólogo, acaban por dar una filosofía que, o partiendo de los apriorismos de la razón pura o arrancando de las bases de la biología, se encuen-

¹ Hans Driesch: "El Hombre y el Universo", E. Aguilar. Madrid.

² "El Hombre se conoce o sí mismo en la medida en que conoce el mundo, que se revela en él, y él en el mundo". Goethe, "Pensamientos", pág. 21, Ed. Rev. de Occidente, 1932.

tran en el hombre. Ya es indiferente luego que a éste se le considere con los ojos puestos hacia afuera o volcado, por el contrario, sobre su propia intimidad, de donde se derivará dos modos distintos de hacer filosofía; pero, en lo esencial, lo que se ha planteado es el hombre como método.

Ahora bien, toca preguntarse: ¿Qué hombre? ¿Cuál hombre? El hombre universal podría responderse. No es cierto; el hombre universal acerca del cual se hizo especial advertencia al concluir el anterior capítulo, como la Humanidad con la que Unamuno no quería tener trato, este otro sólo es posible de ser pensado conceptualmente;¹ su aproximativa universalidad es dada en valores reales como el económico, el técnico, el religioso. Son estos valores de cuya mayor o menor difusión depende la mayor o menor universalización de la cultura. El Hombre puro de la consideración antropológica kantiana no es ni económico ni técnico ni religioso, o más bien, es todas estas cosas a la vez en potencias que necesitan ser ordenadas o coordinadas con arreglo a la mayor felicidad. Pero aquí cabe seguir exprimiendo preguntas: ¿Qué felicidad? ¿Cuál felicidad? Kant soluciona el problema proponiendo lo que él llama el sentido "pragmático", o sea lo que el hombre "como ser que obra libremente, hace o puede y debe hacer de sí mismo".² Pero este hombre habita determinadas zonas del planeta que están diferenciadas por fronteras y en las cuales se ubican grupos que se conocen con nombres de raza o nacionalidad. He aquí que la misma "Antropología" lo reconoce y por sucesivas limitaciones de un hombre teórico universal acaba por dar con hombres en

¹ Goethe dice a su vez: "¿La Humanidad? Es una abstracción. No ha habido ni habrá más que hombres". Op. cit. Ed. cit., pág. 46.

² "Antropología", Introducción. Ed. cit.

concreto: español, francés, inglés, alemán, ruso, turco, armenio. He aquí, pues, que la felicidad, fin de la cultura, parece estar indisolublemente atada a un hombre dado y concreto; hallar en él su condicionamiento y naturaleza.

Ocurre entonces pensar si a la América India no le estará haciendo falta fundar una antropología en el sentido dicho y no únicamente en la acepción corriente de esta ciencia, en la cual vía parece haberse indagado abundantemente. Acaso si le está haciendo falta rebasar esta línea de ciencia natural para elevarse a la orientación que de Kant viene y en la que con empeño trabaja la filosofía moderna. Antropología para esta última no es ya sólo el estricto significado del hombre como eslabón final de la cadena zoológica; es también ente espiritual resultante de una serie de concurrentes que son raza, tradición, historia, y de cuyo conjunto y entretrejimiento surgen religión, arte, ciencia, moral, es decir, la cultura en su forma integral. La antropología en sentido de ciencia natural desemboca en la figura de un hombre con cráneo de formas y dimensiones dadas, piel, estructura ósea, etc.; la antropología en sentido de ciencia cultural, y más aún filosófica, acaba con la imagen no tangible pero real del hombre espiritual que, al igual que el otro fuera coronación de la serie animal, esto otro es más bien arranque de una serie de valores culturales.

Al decirse que una antropología así estaría por fundarse para la América India, pueden cambiarse los términos y expresarse una idea afín diciendo que lo que le falta es vivir su propio Humanismo. Bien sabido es que el único que ha conocido hasta ahora es el prestado, henchido del calor de una humanidad que no es la suya. El estudiante de curso superior o de Universidad llega al capítulo del Humanismo y sabe, porque la misma palabra se lo está diciendo, que eso se refiere al hombre, pero lo que no se

le ha dicho es que en la formación de ese vocablo no ha tomado parte **su humanidad**, el hombre del cual él genéticamente procede; estudia el Humanismo de los otros.

Pese a los vientos de neoindoeamericanismo, el pensamiento científico y universitario actual no está mejor curado del defecto o abuso más bien de diversos nacionalismos científicos europeos que, al igual que los predomnios económicos o políticos, este otro también se distribuye zonas de influencia. Pero ya que de aceptar influencias se tratase—si ello es inevitable—, por lo menos que fuese una única que condujese el pensamiento por una sola dirección; mas no, el estudiante salido de la Universidad ha sufrido y seguirá sufriendo de un enciclopedismo de tendencias filosóficas que tan pronto son francesas, como inglesas y alemanas.¹ No es que la Universidad Indolatina no sea capaz de preparar, y muchas lo son con ventaja, buenos ingenieros, buenos médicos, buenos abogados, es decir, buenos técnicos o especialistas. ¿Pero eso es todo? La tesis de estas páginas tiene que responder que no. Precisamente consiste en hacer notar que el especialista preparado en la Universidad Indolatina, levantada ésta sobre la base de un ajeno Humanismo, dará un especialista que partió de bases que le son también ajenas a su pensamiento. Habrá aprendido una técnica, la sabrá manejar casi tan completamente como un europeo, el cual la aprendió a su vez en el suelo donde nacieron ambos, él y la ciencia, formando así un coherente cuerpo cultural; en cambio que para el indolatino—dígase lo que se quiera de la universalidad de la ciencia—la que aprendió será siempre una ciencia cuyas bases de ideación o de pensa-

¹ Bien se comprenderá que aquí se hace alusión al problema gnoseológico, es decir, al de los fundamentos del conocimiento, y no al otro de simple información, en cuyo caso el estudiante debe tenerla cuanto más abundante mejor.

miento son un trasplante; sus principios más lejanos, que residen casi en la estructura cerebral, esos no coincidirán nunca—por algo se dice que son dos almas y dos mundos distintos—aunque después coincidan en los aspectos prácticos y útiles, es decir, en lo puramente técnico. En tal sentido, el ingeniero indolatino llegará a ser acaso tan bueno como el europeo, pero siempre habrá quedado un hueco en la formación de su pensamiento, que la capacitación técnica ha disimulado pero no ha satisfecho. Y qué importa ello—podrá objetar alguien con espíritu pragmático—si al final el ingeniero de la América India puede construir un puente tan bien como el otro. No se sabría si alguien se animase a sostener este punto de vista hasta sus últimas consecuencias, porque ello sería condenar a la cultura indoamericana a vivir de técnica, que es lo más formal y externo del pensamiento. Tanto menos creeríase que ha de sostenerse tal criterio si se invierten las consecuencias de la comparación entre ambos ingenieros y el problema de no importar la sutil cuestión de pensamiento con tal de que el ingeniero indolatino sea tan bueno como el europeo, se convierte en esta consecuencia: es que no llegará a serlo nunca tan bueno porque le faltó este último fundamento de pensamiento que es el que posee el europeo y con respecto al cual la técnica no es sino adiestramiento casi manual. En verdad, la cultura de la Universidad Indolatina—salvados legítimos orgullos—no es sino adiestramiento en la técnica o en las partes más externas del pensamiento científico. Toda su fuerza mental está casi exclusivamente destinada a esto y es esto lo que practica con nombre de ciencia o filosofía. El pensamiento en sí, queda invariablemente europeo. Cuestión de madurez mental podrá objetarse. Quién lo duda de que así sea. Pero si bien se analiza lo que se quiere decir con eso de la madurez, se ve que implícitamente se está significando

la acomodación de la mente, en años de experiencia y trabajo, a constantes variaciones y necesidades que la vida crea incesantemente; es decir, se está postulando una indisoluble unidad entre el pensamiento y la vida. La vida y la cultura indolatinas no pueden encontrar esa acomodación con un pensamiento que originariamente no es el suyo. He aquí en realidad la cuestión negativa que plantea el tan conocido argumento de la madurez. La mentalidad indolatina no madurará nunca si no es el árbol de su propio pensamiento.

Trataríase, además, de instaurar un cierto modo de reflexionar sobre las cosas indoamericanas que venga a ser algo así como una gnoseología del pensamiento indoamericano; que ayude a descubrir el ser y la lógica de su pensamiento y, por consiguiente, de su cultura. Acaso también pudiera intentarse la aplicación de los nuevos sistemas de la fenomenología de Husserl, es decir, una aprehensión intuitiva de la esencia de dicho pensamiento. Todo lo cual importaría plantear dos cosas: un método (instrumento del conocer) y un objeto (materia del conocimiento). Pero un método y un objeto hacen una ciencia, luego ¿es una nueva ciencia lo que se intentaría postular? ¿Una ciencia inventada en la América o para la América? Tan radical extremo no ha pasado por la mente. Lo que muy cauta y cuidadosamente se vendría a vislumbrar como mera posibilidad, es un nuevo modo de pensar sobre las cosas de la América India y ello sin perder de vista que **"la relatividad del conocimiento reside siempre del lado del hombre, nunca de los pensamientos"**.¹ Esta frase se encarga de renovar el tema de que si existe un hombre indoamericano con sus tantas características de raza, mentalidad, psicología, que hacen de él un hombre dado y no

¹ Aloys Müller: "Introducción a la Filosofía", pág. 100, Ed. cit.

otro, es con respecto a dicha relatividad que ha de construir su pensamiento.

No se trataría, por otra parte, de descubrir al hombre indoamericano, que lo está ya; ahí está fuertemente plantado con sus distintivos bien netos y precisos. Se trataría de que se descubra él mismo, desde adentro; que descubra los propios modos de su pensamiento concordante con aquellos sus distintivos.¹ Porque es improcedente que concurren todas las variantes de raza, sensibilidad, etc., con las cuales se compone un hombre diverso, y lo único que deba permanecer invariable e invariante sean las reglas del pensamiento y la ideación. Al decir lo cual no se está pidiendo, póngase por caso, una nueva lógica, una lógica indoamericana, como no se está pidiendo una nueva ordenación fisiológica de su cerebro; pero sí se está postulando una autonomía del pensar condicionado en el sujeto pensante y cuyas reglas se trataría de descubrir.

No se sabe si hasta hoy haya sido propuesto el tema. Aquí, propiamente, no se hace otra cosa que imaginarlo sin llevarlo a sus últimas consecuencias. Lo que se tiene por cierto es que ha habido tantos y seguirá habiendo los que se pongan a reflexionar sobre Indolatinismo y lo harán con arreglo a una ciencia oficial dictada en Europa. Así existe una sociología, una psicología, una antropología indoamericanas—estas mismas páginas tal vez son repetición del caso—, pero no ha ocurrido repetir el ejemplo del revolucionarismo kantiano y **revolverse sobre el pensamiento que piensa**, revolverse con el propio pensamiento; es decir, como una onda que se encrespase sobre sí misma—dicho sea por símil figurativo—tratando de des-

¹ Las sabias cosas que digan los hombres occidentales—Keyserling, Siegfried, Waldo Frank, Paul Morand, en los tiempos modernos—serán siempre cosas vistas desde esa sabiduría; serán siempre cosas que dijo "otro", por muy acertadas que ellas fuesen.

cubrir su movimiento interno. No ha ocurrido imaginar si el cuerpo opaco de la lógica proyecta sobre el cerebro americano una sombra distinta a la que proyecta sobre cualquiera otro; o a la inversa: si la luz de la lógica al pasar por masas cerebrales distintas—valgan las comparaciones en intento de gráfica explicación—proyecte sombras distintas. "¡Ah, pero la Lógica es una sola!", exclamará alguien con indignación. Mas, para indignarle más aún podría precipitarse la cuestión y preguntarse: ¿Será cierto? ¿Será cierto que no exista sino una Lógica? ¹

Embarcados en este terreno áspero de la Lógica, la suposición de aspirar a una propia de la América incluye, de por sí, la de una ciencia también. Pero llegados a este extremo, acaso se levante en el lector la sospecha de que estas páginas estén cayendo en intencionales audacias con el fin de atraer la atención sobre ellas. Sin embargo, si se analiza de cerca el concepto de ciencia y lo que tras de él se esconde, puede que ya no se piense lo mismo.

En efecto, el término ciencia aparece para la comprensión corriente como algo muy grave y serio, objeto de penosos estudios que hace a sus cultivadores merecedores de admiración y respeto. No está nada equivocada en juzgarlos así. Pero conviene darse cuenta que en dicho concepto vulgar van confundidas algunas cosas.

Desde luego, que la ciencia universitaria, esa que asus-

¹ Aloys Müller discutiendo "Las formas del pensamiento" en su obra tantas veces nombrada, hace constar la siguiente opinión, aunque rechazándola: "A la vista de esta situación (se refiere a que la Lógica corriente es por muchos discutida) se dice, tenemos que renunciar a la ficción del pensamiento *uno* y de la lógica *una*. Antes bien, como hay una lógica de la mujer y del niño, así tiene cada una de estas formas del pensamiento su propia lógica. El hecho de que hasta aquí se haya sido tan inquebrantablemente fiel a la lógica *una* es tanto más asombrosa cuanto que hace largo tiempo que se sabe que no hay solo una ética y una estética, sino que los diversos ideales de moralidad y de belleza aparecen simultáneamente". Pág. 129. Ed. cit.

ta con sus pesados librotos y complicado aparato, no es toda la ciencia, o por lo menos, no sólo eso es ciencia. Hace 500 o más años, cuando no había suntuosos edificios poblados de laboratorios y bibliotecas, también había ciencia. Es más: también el hombre primitivo que no habla idiomas modernos posee, sin embargo, una ciencia en cuanto que conoce los medios de dominar las fuerzas naturales y en ciertos casos hasta principios de su explicación, sin lo cual no cabría el menor dominio. De esta simple comprobación histórica que no tiene nada de abstrusa, fluyen dos importantes consecuencias. Una es que ciencia o saber científico no es **siempre** o sólo sinónimo de mucha inteligencia, como se concede comúnmente sin mayor análisis; y otra, que ciencia es, sobre todo y ante todo, una articulación o compenetración la más perfecta posible con el mundo natural. El hecho de que el fin propio de toda ciencia sea el dominio de ese mundo está designando claramente aquella condición. Dedúcese de ello, además, que un legítimo saber científico (teórico) fuente del saber práctico (técnica, instrumento directo del dominio), residirá primordialmente en la concordancia del pensar o de la mente con las leyes del mundo natural.

Este ser esencial de la ciencia ha existido para el hombre de todas las épocas y tiempos, y este ser es el que no debe ser confundido con la "ciencia oficial" (occidental). Tiene su base en un impulso espontáneo de todo hombre para articularse con la naturaleza de la cual proviene. La oscura fuerza que lo liga a ella, hecha razón en la conciencia, es acaso, en verdad, la madre de toda la ciencia. No se sabe si esta idea haya sido expuesta en otra parte; de todos modos, podría servir de fundamento para la teoría de la ciencia.

La tesis de estas páginas es la de que el Hombre de la América Neohispana—con especial excepción del indio—

está perdiendo o ha perdido su articulación con el mundo natural. Al cultivar ciencia tiene que atenerse a practicar la de Europa, en lo que tiene de más externo o técnico, porque lo otro, el fundamento íntimo, tal como se ha explicado, eso no se aprende con profesor. La naturaleza no confía sus secretos si no es en directo y reconcentrado diálogo con ella. Dígalo si no el indio, dígalo el mismo europeo, que fundó una ciencia tan sólida. Tiene de solidez lo que de observación y compenetración con la naturaleza hubo.

He aquí, pues, cómo se hace posible y justa la suposición de una ciencia para la América; no en el sentido de una total invención, sino en el de una nueva fundamentación a base de hombre y mundo; una recreación en la propia mente de aquellas leyes naturales que la ciencia occidental se anticipó a descubrir. De este descubrimiento ya no es dable prescindir—postularlo siquiera resulta un absurdo—, pero sí es dable hacerlas experiencia propia, ciencia propia.

A la vista de cuestiones pendientes como éstas y, sobre todo, ante la amenaza de una dispersión del pensamiento indoamericano solicitado por tantas tendencias culturales, tal vez fuese oportuno aprovechar de una sabia sugestión de Max Scheler. Ante igual peligro de dispersión para Europa aconseja la fundación de la **Universidad Paneuropea**, que haga las veces de unificadora y coordinadora del pensamiento. El consejo está sostenido, además, en la convicción de que Europa pensará en lo porvenir primero en Europa, y únicamente luego en el Golfo Pérsico, y en Kiautchou, y en Marruecos, y en Trípoli, y no sé en qué más, y no al revés.¹

Siguiendo el ejemplo, Indoamérica debería pensar del

¹ "Sociología del Saber", págs. 211 y siguientes. Ed. Rev. de Occidente.

mismo modo en lo porvenir, primero en ella y después no se sabe en qué más, y con tal intención fundar la **Universidad Panindoamericana**. Allí concurrirían profesores, estudiantes y estudiosos desvestidos de cerrados nacionalismos y urgidas prepotencias, para investigar, descubrir, construir los principios que deben informar el pensamiento único de la América India, el pensamiento **indio** en su entronque con la latinidad. Tal investigación importaría el descubrimiento de las normas fundamentales de una ciencia y una filosofía que alimente la vida indoamericana. Ciencia y filosofía serían esas que no nacerían hoy ni mañana, pero sí cuando en años de labor y experiencia, la Universidad dicha haga las veces de alquitara y filtradora de todas las tendencias concurrentes de los cuatro puntos del globo, al par que de coordinadora de las propias peculiaridades mentales; que extraiga de esto y aquello eso que antes se nombraba como una **gnoseología del pensamiento indoamericano**, o más claramente, **una tabla de las categorías de su pensamiento valederas para éste y sólo para éste**.

SEGUNDA PARTE
LA CULTURA INDOAMERICANA
Y SU HOMBRE

LA CONQUISTA Y EL HOMBRE

Bien pocas cosas nuevas quedan por decir de la Conquista española en la América que no hayan sido dichas ya por grandes y pequeños escritores. El hecho histórico, cultural, sociológico, está agotado en sus últimos alcances. Repitiendo el esquema en parte, aquí sólo han de ser puestas de relieve dos cosas: el Hombre y su mente o pensamiento, en realidad una misma cosa si ha de atenerse al dicho de Barrés: "porque el pensamiento es el hombre mismo".¹

Así y todo, reducido el punto de vista a esos dos únicos planos, su desarrollo ha de ser muy incompleto, pero disculpará el saber que el tema es sobradamente amplio para tratarlo acabadamente.

¡La Conquista de América! ¡La gesta heroica, la epopeya de las epopeyas, el ensueño hecho acción, la acción traspasando lo posible!... Para darse cuenta de la impresión que ha podido causar en las gentes de la Europa de entonces no habría sino que—salvadas proporciones—forzar la suposición de que hoy, con el conocimiento que se tiene del planeta, surgiese todavía, no se sabe en qué

¹ "Un Hombre Libre", pág. 62, Ed. Sempere. Valencia, s/f.

mar aún no explorado o detrás de un círculo polar no penetrado, un segundo Nuevo Mundo más nuevo que el presente. La suposición se mueve en pleno campo de lo absurdo. Pero he aquí que el hecho se produjese y contra el telón blanco del horizonte y sobre el lomo verde de las olas, surgiese la realidad tangible de una tierra desbordante de riquezas sin tasa, habitada por unos hombres adoradores de dioses extraños cuya historia tardase años en ser desentrañada.

La impresión que produjese en las gentes de ahora podría parecerse mucho a la que debieron sufrir las del siglo descubridor. Es bien cierto que ellas tuvieron certeras sospechas de las nuevas tierras, pero acaso por eso precisamente tuviera la fuerza arrebataadora del ensueño vuelto realidad. En efecto, analícese de cerca el contenido del término "nuevo mundo" y se convendrá en que es bastante para producir estupor en la mente de quien se creía vivir en el único posible y existente. El descubrimiento de América fué para Europa un hecho insólito.

Pero también—se dirá—existían coetáneamente al descubrimiento otras tierras igualmente lejanas y misteriosas: la India misteriosa, la China legendaria. Sin embargo, dramáticas circunstancias como las que rodearon al descubrimiento de América hicieron más descubrimiento que cualquiera otro. Tan **nuevomundos** eran la India y la China con respecto de Europa como la América, pero sólo esta última llenó el pleno sentido del vocablo. ¿Por qué? Porque el descubrimiento estuvo en manos de quien estuvo, alegarán los glosadores de "la raza" y sus portentos; determinantes económicas, argüirán por su parte los materialistas de la historia. Esto, lo otro o lo de más allá, un hecho queda como cierto: la aparición de América fué para Europa un hecho sin precedentes.

El Viejo Mundo carga con la responsabilidad del Nue-

vo; gratuita o interesadamente—más lo último que lo primero—, se lo echa sobre las espaldas y discute el derecho y hasta el deber de hacerlo así. Porque, además, el concepto de "nuevo mundo" ofrece a Europa la satisfacción de una necesidad mental y espiritual muy suya: un viejo mundo supone dialécticamente—para hablar en marxismo—la existencia de uno nuevo sobre el cual proyectar la autoridad de su vejez, su impulso colonizador, su ambición catequizadora, su orgullo civilizador, su ambición de riquezas, por último. América, la Virgen, presenta las mejores condiciones para el caso. Europa se la incorpora, pues, a la órbita de su occidentalidad, a la de los supuestos de su cultura, como los de toda cultura, que requiere perspectivas donde apoyar su validez, donde perpetuarse. Se la incorpora al pie de la letra como "nuevo mundo", con el neto significado del vocablo, es decir, como cosa nueva, pero aparte y distinta. Ni ayer ni hoy Europa ha dejado de mirar de este modo las tierras y los hombres descubiertos. Será la raíz de todo un proceso histórico.

Sálvese de este juicio a España, desde cuyo único solar es común juzgar a la Conquista. Pero mirando con el criterio genuinamente europeo, es decir, el de "Europa que termina con los Pirineos"; a esta Europa le gusta mirar a España desertando del europeísmo para hacer causa común con el Nuevo Mundo; la considera inserta dentro de él desde el primer día de la Conquista. Es, en efecto, la que librará la batalla solidaria con América contra el resto del Occidente. Es de aquella Europa, excluida España, de la que se habla cuando se la confronta con la América y se le halla abismática diferencia.

La colonización española es el hecho más notable, pero también el más lleno de contradicciones. España se indoeuropeiza y como que se retira de Europa, tan generosa y totalmente ha entregado el alma al conquistado; del

mismo modo la América se españoliza hasta la médula. ¿Habría sucedido lo mismo de ser otro el conquistador? ¿Habría sobrevenido una germanización o una britanización con la misma profundidad con que lo fué la españolización? Vienen ganas de dudar radicalmente del supuesto. La historia del espíritu español en la América y la de ésta creciendo a la sombra de aquél, hace pensar como si hubiera habido un sino predestinado para ser uno el conquistador y otro el conquistado. Sin duda es con este sentido que Unamuno le hace decir al extraño personaje de su no menos extraña novela, "Niebla": "¿No salió la América a buscar a Colón?"¹

Para los odiadores del hispanismo en la América, otra suerte le esperara a ella de ser, por ejemplo, el Imperio Británico el autor del descubrimiento. La grandeza norteamericana—ejemplo mal puesto para el caso—les lanza a añorar un presunto porvenir en que todo sucede mejor que lo de ahora; pero no se detienen a pensar que tal suposición es casi impensable, pues, vale tanto como proponer este contrasentido: ¿qué cosa hubiera sido la carreta si no era carreta? Vienen para esto cabales otras palabras del mismo Unamuno. "Más de una vez se ha dicho—escribe—que todo hombre desgraciado prefiere ser el que es, aun con sus desgracias, a ser otro sin ellas". A continuación añade: "Irle a uno con la embajada de que sea otro, de que se haga otro, es irle con la embajada de que deje de ser él."² Este "dejar de ser" o sea el querer ser otro es el que se le hace impensable al sabio español. Según su razonamiento, el querer ser otro tiene que partir de un previo querer dejar de ser el que se es, sentimiento que no cabe en el ansia de perpetuidad e inmortalidad del

¹ Op. cit., pág. 39, Ed. Espasa Calpe. 1935.

² "Del Sentimiento Trágico de la Vida", pág. 15, Ed. Renacimiento. Madrid, s/f.

alma humana. Y es esta contradicción lo que plantearía más o menos la fobia hispanista. Se es lo que se es; he aquí lo real y concreto. Lo demás es hundirse en una maraña de acasos y porqués sin sentido alguno.

Pero con todo lo dicho no se agota, ni mucho menos, el suceso de la Conquista. El mestizamiento, feraz enredadera que para crecer no parecía sino haber estado esperando el más leve rozamiento de la planta española; implicó, lo primero, el concurso del indígena; lo implicó, pero no lo complicó. Lo más medular del indigenismo quedó fuera del mestizamiento. He ahí las contradicciones de la Conquista: el mestizamiento, con ser tan intenso, se quedó, sin embargo, en la mitad del camino. La tromba conquistadora llegó al suelo americano, arrasó, desgajó el árbol del indigenismo, le arrancó todo el material que necesitó para, amasándolo con su sangre y carne blancas, dar la cultura mestiza. El indio, impasible, dejó que cargasen sobre sus espaldas ese mundo mestizo. Es tan macizo y compacto que nunca más podrá la América deshacerse de él, caso de que se propusiese en vano. Es, en verdad, el verdadero nuevo mundo anímico frente al cual el indio quedó impasible e intocado, dando de sí todos los materiales, sobre todo biológicos, del mestizamiento. Este tomó parte de lo español, parte de lo indio e hizo con ambos una tercera entidad que no es ni lo uno ni lo otro. El verdadero problema indio que hoy se prolonga en la América con renovada instancia, tuvo su origen en el primer día en que el indigenismo se vió poseído en su materialidad, mas no en su alma. Ella quedó marginada, retirada, en retiro del que nada ha sido capaz de sacarla, donde reside toda la esencia del problema, que es sobre todo mental y que en vano se trata de reducir con técnicas y procedimientos, desde afuera.

Entre españolismo e indigenismo se levantó ese tercer

elemento, el mesticismo, en verdadera discordia espiritual y racial. El ser del mestizamiento fué desde el primer día pugna, lo seguirá siendo hasta que las moléculas biológicas y mentales revueltas en el choque de la mezcla encuentren su punto de precipitación. En estas páginas se sostiene la tesis de que ello ha de poder ser el resultado de la ordenación mental; del esfuerzo para la creación de un pensamiento genuinamente indioamericano en torno al cual eje establecer orden en medio del desorden.

De modo que, entiéndase bien, cuando se dijo, líneas arriba, que conquistador y conquistado parecían predestinados a ser uno para el otro, no es que lo fueran en el sentido de constituir la conjunción precisa para dar un resultado ideal; al revés, fueron los elementos precisamente negativos para producir la discordia. De ser la raza conquistadora una de **mayor vigor mental**—es sabido, por el contrario, que su mérito estuvo en el vigor para la acción—; pero, de ser lo primero, acaso hubiese logrado reducir la mente indígena y el mestizamiento hubiese dado un producto **mentalmente** definido; o, de ser más bien aquélla más débil que la segunda, el resultado habría sido igualmente positivo. En el caso de español e indígena, la capacidad mental del primero no fué suficiente para vencer la potencia espiritual que opuso como baluarte el segundo. La lucha de los pugnaces se resolvió por una **transacción entre mente y espíritu** hacia una tercera resultante por donde salieron disparados ambos. Y lo curioso es que el tercero en discordia, el vástago engendrado en la tormenta, es el que, al final, señoreó sobre ambos. El español que entrara a la brega con generoso y total denuedo sucumbió al pie del lábaro, desespañolizado, y el indígena, que presentó la resistencia, imperturbable como sus montañas, salió debilitado pero en su sitio; por quedarse ahí plantado es que lo anegó la marea hirviente del

mestizamiento. Es decir, sucumbió el español, tampoco venció el indio; en río revuelto la ganancia fué la de los pescadores.

Si algo hay que admirar en el espíritu español de la conquista fué la forma franca, abierta, con que dió la pelea, como quien dice, sin "arriere pensee", sin reservas, entregándose íntegro y jugándose el todo. No ha sido ese el ejemplo de otras colonizaciones: la Gran Bretaña en la India, la colonización de Norteamérica. Casos fueron esos en que el conquistador, o se reservó lo más caro de su mente y espíritu o los puso exclusivamente al fin del provecho perseguido, apoyándolos en sistemas de explotación, organización y disciplina perfectos. Fueron, por consiguiente, obra de mentalidades fuertes en el razonamiento, el cálculo y el método. En cuanto a organización, también España tuvo la suya admirable contenida en la Legislación de Indias, pero sucumbió, sucumbió a manos del propio mestizamiento, al que ella, España, había dado origen. Ganas de repetir dan aquí el refrán del cuervo.

La conquista española fué embestida corajuda con todo el arsenal y pertrecho en primera línea, junto al mismo combatiente. Cuando llegó la hora del desbarajuste, se desbarajustó todo por igual: soldado, parque y mentalidad, mentalidad subrepticamente edificada. De edificarla se habían encargado las Universidades y ellas mismas tenían que ser el foco anarquizador de lo que ficticiamente habían elaborado. La idea monárquica, en política; el dogma, en ciencia y religión, no pudieron resistir al primer embate de la idea extranjera. Apenas soplaron los primeros vientos de la Revolución Francesa sobre las paredes del vetusto claustro se cargaron con techumbre y todo. Fué un azar en ser este el primer viento; con cualquiera otro el resultado habría sido el mismo. Era el edificio que

estaba ilusoriamente construido; llevaba en sí el germen del mestizamiento.

"España, que jamás tuvo hegemonía del pensamiento",¹ llevó a la conquista como aporte de pensamiento una filosofía que, según convicción de D. Miguel de Unamuno, está líquida en la literatura, en la vida, en la acción, en la mística—sobre todo en ésta, habría que recalcar—y no en sistemas filosóficos. A tenor de ello es que el sabio bilbaíno concluye en que es el Quijote y el Quijotismo figura y realización de un tal modo de filosofía vital y viviente. Es, en efecto, en su dicha forma que se la llevó al embate colonizador envuelta en cendales de fervor iluminado, germen, en verdad, del fuego aventurero que contribuyó con el ciento por ciento a la conquista. Con ese bagaje místico-metafísico en el pensamiento, mitad idealismo ultraterreno y mitad pasión dogmática en la acción, se da la batalla contra el panteísmo hirsuto y seco, objetivista y materialista del indigenismo. Del choque y rechazo de ambos opuestos hubo de formarse la tercera mentalidad mestiza que, sin penetrarse de lo uno ni lo otro, tomó partículas de ambos; conglomerado, en realidad, de elementos que la fogosidad alucinada, de un lado, y el quietismo idolátrico, del otro—movimiento y quietud—fueron las circunstancias precisas para dar la mezcla inestable y veleidosa. Si siquiera a seguida se hubiera dotado a la mente así formada de ciertas reglas simples por donde debiera comenzar toda iniciación mental. Pero España no era quien iba a darlas; ella misma, mentalidad mística y atormentada, abrumada de problemas concienciales en que se demoraba puntillosa la cátedra universitaria.

La Legislación de Indias y el rimero de disposiciones en que fué pródiga La Corona, atiende minuciosamente

¹ Carducci, cit. por Unamuno: "Del Sentido Trágico de la Vida."

al fin del adoctrinamiento y culturización del indígena, se preocupa seriamente de él, recomienda tratarle como al menor de edad. Se acuerda del indio; olvida, en cambio, la mentalidad mestiza, que, a la sombra de su reglamentación prolífera, se olvida de lo que es la esencia de lo "nuevo mundo" y que pedía otros principios básicos para su ideación. El mestizaje era un nuevo modo de comprender y ver las cosas que ya no era verazmente indio, pero tampoco español. Sin embargo, el conquistador lo trató como tal, como español, y lo inicia en sus ansiedades místicas, en sus problemas dogmáticos.

El Quijotismo, compuesto místico e idealista a la vez, podrá ser todo lo bellamente grande y bueno que se quiera, tanto que fué el gran motor de la Conquista. La América no podrá menos que verlo con admiración. Pero es bueno, grande y bello como una consecuencia del "sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos", es decir, filosofía a posteriori, nunca filosofía que pueda servir de arranque para una educación mental que requiere principios simples. ¿O es que España comenzó su cultura hispano-latina con la concepción grandiosa del Quijotismo? Eso le vino como corona de espinas de su larga y atormentada pasión. Pero todavía: ¿algún mestizo sintió nunca en su propia carne y en su mente el Quijotismo con el contenido de idealismo y ensueño que certeramente le da Unamuno? Sería la más solemne impostura decir que sí. El Quijote ha sido siempre para la América India un libro clásico de emoción intelectual, y el Quijotismo... pues quijotismo; para qué más explicaciones. Pero España lo trajo en su propia sangre y acción; lo enseñó ahincadamente con el ejemplo. Muchos en la América lo aprendieron aunque un poco de memoria; en cambio, muchos de esos muchos no acostumbraron a la mente en caminos simples del razonamiento como son los de

la operación matemática, por ejemplo, la mejor introducción a la lógica del razonamiento. No parece que la mentalidad indolatina o mestiza haya sido diestra en el razonamiento matemático ni en el manejo de los números.¹ El Quijotismo o españolismo, él mismo mentalidad grandilocuente, zafada de su centro por angustias de salvación e inmortalidad, mal podía enseñar a la mente nacida bajo el signo de la discordancia los métodos objetivos y prácticos que para contrarrestar su vicio necesitaba. Los magros temas de la teología y la salvación ultraterrena no eran, sin duda, lo mejor en ese sentido. Mentalidad enferma—la mestiza—desde su inicio, de "mal metafísico", a las primeras ideas de inmediatez y de realismo que iban a venir tenía que acogerse en su anhelo de concreción. Desgraciadamente no fué a España a quien le tocó traérselas; fué Francia, con su Revolución. Era lo primero palpable y concreto, siquiera en apariencia, pues el revolucionarismo francés tampoco dejaba de moverse en un mundo de fantasías, pero en todo caso menos abstrusas que la metafísica tomista o agustiniana. Era lo primero cierto y real que se le ofrecía después de siglos de teología y casuismo y a ello se entregó la mente mestiza con fruición. España, que llegó a la América sin ciencia ni

¹ Como simples indicios más que argumentos de prueba, pudiera señalarse al azar tres hechos que hacen pensar en dicha falta de aptitud para el número. El asunto requiere más meditado análisis. Esos indicios son: la carencia de estadísticas en que viven los países de la América Latina, como cosa típica de ellas; misiones financieras, tipo Kemerer, a que han recurrido varias de esas repúblicas para poner orden en sus finanzas; la intervención muy repetida de técnicos extranjeros en el manejo de la banca y alta finanza comercial e industrial—en este ejemplo pudieran haber de preferencia otras razones de capitalismo extranjero—; y, por último, algo que parece más definitivo: trátase de encontrar al lado de nombres como los de Alberdi, Sarmiento, Rodó, Montalvo, Darío, Nervo, Ricardo Rojas, Vasconcelos, Tamayo, Arguedas, políticos, pensadores, poetas, literatos, el de un matemático u hombre de números que hubiera recibido la aceptación de aquéllos.

filosofía, es decir, sin aquellas francesa, inglesa, alemana, autoras del movimiento científico-técnico hasta nuestros días, dejó impreparada a aquella mente para andar en esos caminos. Que los excesos del cientificismo y tecnicismo modernos sean cosas de que hay que lamentarse, es muy cierto, pero no es menos cierto que es de lamentar también el que la mente no haya estado preparada para recibirlos, incluso para prevenirse de sus errores.

. De todos modos, las cosas aquí dichas no deben significar una invectiva contra España. Ella trajo lo que tenía que traer y en buena hora; por virtud de ello la América ha sido y es lo que es. Pero cambian los momentos históricos y una admiración por España no significa estratificarse en el espíritu que ella creó; por el contrario, desdoblarlo, quitarle, añadirle lo que a ella no le tocaba traer, parecería labor de consecuencia con ese espíritu. Tal intento no podría ser tachado de desespañolización—ya está dicho arriba que resulta absurdo ser otro del que se es—y más bien trabajo de continuidad, tratando de darse cuenta en dónde ese espíritu disuena con las modalidades del tiempo presente. Es, pues, por el contrario, afán de perpetuarse y no negarse. Por lo demás, un espíritu no será negado con un libro ni cien; ese espíritu está en el mestizaje, lo más real y verídico del "nuevo mundo"; sobre él hay que trabajar.

El problema indio en la América nació en el primer día de la Conquista, ya se dijo. No se han modificado hasta hoy ninguna de sus condiciones. La mentalidad o mundo mestizo se interpuso entre ese indio, el español y el resto del mundo; ocupó el primer plano de la visibilidad, alma y pensamiento distintos en medio de sus progenitores, tercera realidad entre los dos. He aquí un hecho que muy a menudo está en peligro de deslizarse entre los dedos, especialmente de aquel indigenismo cultural que parece pre-

dicar, en su sincera convicción y entusiasmo, una nueva indigenización de América. Paralogizados sus propugnadores por un hecho biológico cual es el de cargar sangre india en las venas, y por un hecho histórico, el de la colonización cultural llevada en estrecho contacto con el indio—aunque bien a sus espaldas—no acaban de caer en la cuenta que al fin son una mentalidad distinta casi tanto como lo fué la española respecto de la indígena; no quieren darse cuenta que son una realidad en sí. Es esta realidad la que no se sabe para qué querría destruirse, desconocerse, relegarse o menospreciarse a título de un indigenismo que será todo lo más justo y humano resolver o cultivar, pero al que nada autorizaría destruir aquella otra realidad. Mesticismo e indigenismo son tan verdaderos el uno como el otro. Hay falacia en abrir campaña contra el primero, como es común oírlo, cargándole toda la cuenta del atraso cultural latinoamericano, como si ese mestizaje hubiera resultado así porque se le antojó y como si se absolviera a las causas que le dieron forma. Y conste que su ser es lo más nuevo mundo que hay en la América. El es buena parte si no toda la historia de la Colonia, la de la magnífica empresa independizadora y la del virreinato de las Repúblicas; es, por último, el alma vigorosa de cuánto movimiento político y de pensamiento. Y que luego ese indigenismo un poco literario, que es mestizo, desde luego, se ponga como a querer transfugar de la propia mentalidad para presentar batalla desde el lado indígena en cierto afán exhibicionista de mostrar solidaridad con él, parece la posición equívoca y equivocada. No se sabe que para producir un progreso cultural haya necesidad de renunciar al alma a que se pertenece no por voluntad propia sino por designio histórico. Esta confusión entre voluntad histórica y voluntad individual, haciendo a ésta intérprete de aquélla, es otra nueva falacia

en la que muy a menudo se incurre. Individualmente pueden ser pensados y aspirados los mayores actos de humanidad y culturización del indio, siempre bellos y justicieros, económicamente útiles también; históricamente, ese querer individual apenas si cuenta como un elemento entre otros, acaso el menos importante, y como valor, lo es dentro de una esfera bien distinta, la ética, que muy poco parece tener que ver con la historia. Los valores deben concordar dentro de su propia esfera para operar modificaciones de unos sobre otros. La moral individual no podrá modificar la forzosidad histórica.

Así, pues, por este camino de falacias, se llega al punto muerto colgado entre dos insolubles: de un lado, el no saber qué hacer con el fardo del indigenismo, con el que es, sin embargo, inevitable cargar, y de otro, la mentalidad mestiza, tan fustigado, pero a la cual tampoco se le muestra un camino cierto de redención. La crítica áspera que se le dirige dice: eres lo peor que hay; no le dice, en cambio: qué harás para ser mejor. La parte positiva de esa crítica suele reducirse a añadir: en otras partes las gentes son buenas, honradas, justas, sabias. Mas, parece que los tan bellos y abstractos—entes de ficción, que diría Unamuno—de Bondad, Honradez, Sabiduría, Justicia, no son suficientes por su solo enunciado para curar la mente hartó necesitada de formas concretas en qué realizar aquellas abstracciones. Sobre esta materia, hay motivos para creer que la moral del mestizo, o la inmoralidad, más bien, blanco fácil y preferible de las acervas críticas, es, fundamentalmente—sin dejar de ser moral—, un problema mental; más concretamente aún: el de su ordenación. Es decir, un problema de cultura, ya lo han previsto esas mismas críticas. Pero ¿qué cultura? ¿Cuál cultura? Cultura vino también de Europa y seguirá viniendo, sin embargo, véanse los resultados. Como no sea una que se levante

sobre el hombre propio, por él y para él, parece que no se habrá avanzado mucho.

Pero póngase que por este camino o cualquiera otro, esté satisfecho uno de los extremos de los dos insolubles: que la mente mestiza llegue a su plena ordenación. No está resuelto con ello todo; queda el otro más grave, el del indio, como siempre, mudo impenetrable, estoico, mirando con sus ojos quietos desde el otro lado. ¿Dónde encajarlo? ¿Cómo dar salida a esa alma?

A trueque de incurrir en el lugar común de proponer nuevas soluciones al problema indio—no habrá libro sobre la materia que no ofrezca las suyas—, desde el punto de vista de éste, parecería que no hubiese otra que la de tener que valerse del propio mestizamiento estigmatizado. El es, al fin y al cabo, la cara externa del indigenismo, la única que tiene vuelta hacia el mundo blanco o civilizado, su más próximo medio de expresión. El alma indígena, o encuentra en él su propia vía o está condenada a no tener ninguna.

Cuando el agricultor encuentra una capa de suelo pobre o descompuesto, no se detiene en él—es más o menos lo que hace aquella educación que se confina en el propio mestizamiento tratando de encontrarle remedio en sus únicas fronteras—; pero el buen agricultor lo que hace es rehundir la raíz de su planta hasta dar con el buen terreno. El buen terreno del mestizamiento es lo indígena, o podría ser, por lo menos. Luego, hacia él hay que ir en un movimiento que aquí se le quiere llamar con frase tal vez poco apropiada **voluntad de mestizamiento** en contra de la voluntad de occidentalismo, que es lo que privó hasta hoy. El término voluntad ha de entenderse aquí no en la acepción psicológica de forma del querer o desear individual, sino más bien como orientación de todo el cuerpo social hacia un fin de antemano predeterminado; es decir, en el

sentido en que se habla de la voluntad nacional en el Derecho Público.

¿Y cuál ha de ser la dirección u orientación de ese movimiento?—surge de por sí la pregunta. Ninguna otra que la tierra o el mundo natural. Y como en la mitad del camino se ha de encontrar forzosamente al indio—téngase en cuenta que tierra e indio en la América son la misma cosa—, forzosamente la voluntad del mestizamiento es una vuelta hacia lo indígena por intermedio de la tierra. Con la ventaja de que se ha superado, se ha soslayado el obstáculo social. Hoy el mestizamiento se retira de lo indio en su afán de mejoramiento social, huye de él. Es más: la mente mestiza huye de sí misma—valga la paradoja—por lo de indígena que encuentra en sí propia. De ahí su extraño conflicto subconsciente: el estar en lucha consigo misma, como odiándose un poco. Forzarla a que vaya al encuentro de lo indígena es desconocer la realidad social y psicológica de Indoamérica. La norma del mestizamiento es ir hacia adelante, hacia lo blanco, nunca para atrás, hacia lo indio. Pero conducirla por el rodeo, que sería en realidad lo que representase el encuentro del fondo indígena por intermedio de la tierra, esto ya es bien distinto. Es, desde luego, superar el conflicto social, soslayarlo propiamente; es, además, darle a la mente su mejor base de ordenación natural; y, por último, crear la arriba dicha voluntad de mestizamiento con el sujeto de la tierra. Ella serviría de puente para salvar los conflictos sociales y raciales.

El orden indio-mestizo-blanco en que descansa el mundo indoamericano está construido sobre la base de una posición humana respecto a la tierra: más cerca de ésta, trabajándola con las propias manos, más bajo en la escala social, es decir, indio; más lejos de ella, de la tierra, trabajándola o explotándola con intermediario (hacendado),

en consecuencia, más "decente", es decir, blanco o semi-blanco. Entre los dos extremos queda siempre suspendido el mestizo. Urge, pues, conectarlo de algún modo con una base cierta de sustentación. Ya se ha dicho cuál deba ser. Al dársela, lo indígena tendrá su órgano de expresión y lo mestizo habrá salido de su estado de indefinición o duda mental, que es, en verdad, lo que representa en el momento.

LA MENTALIDAD FRAGMENTARIA

Según Nietzsche, lo que caracteriza al sentido científico o, mejor, el espíritu científico, es **"el gusto por el encadenamiento causal por los fenómenos"**.¹ Desarrollar dicho "gusto", es decir, realizar el contenido de la frase subrayada, podría servir de suficiente programa educativo y universitario de una cultura mental que estuviera por fundarse. La de Indoamérica—se habla siempre de la de mestizamiento—no parece, desde luego, inclinada a cultivar ese gusto. Es de presumir, por el contrario, que vaya perdiendo su aptitud para ello en su afán de huír de la tierra corriendo tras el relumbre de la tecnificación y la industrialización urbanas. El contacto con el mundo natural—dígase en otras palabras la tierra y su trabajo—, en que se hace tan patente la ley de la causalidad física, es sin duda lo que más fuertemente imbuje el sentido científico recomendado por el autor de Zaratustra. Por el contrario, una mente que no se afana por agotar la comprensión de ese ordenamiento, que tiene pereza en seguirlo hasta sus últimos fines o principios (sábese que la práctica de dicho

¹ Federico Nietzsche: "Porvenir de la Enseñanza", pág. 23, vol. I, Obras Completas, Ed. M. Aguilar, 1932.

conocimiento hacen al sabio y al investigador, sillares de la cultura); una mente que se desenvuelve así bajo esas condiciones de incuriosidad del encadenamiento causal, se habrá acostumbrado a concebir un mundo incongruente, mejor todavía, arbitrario e inconsecuente—anótese estos dos vocablos por sus resultados en lo moral—; se habrá acostumbrado a un indolente fatalismo mental, que le resultará muy fácil y muy cómodo. En tales circunstancias, la veleidad—el vicio tan achacado a la América Indolantina—no parece sino que fuera una equivalente en la esfera de la ética. Como si la conciencia razonara de este modo: "Si las cosas suceden en el mundo físico sin aparente razón ni regla invariable, bien puedo librar a mis actos de igual razón y regla". A un mundo natural concebido con incoherencia y variabilidad corresponde un mundo de inestabilidad moral; a un mundo fragmentariamente concebido hace eco un funcionamiento fragmentario de la mente, y también de la moral.

Bien advertido se está sobre que se está forzando con exceso las equivalencias de lo ético y lo mental o lógico que la filosofía distingue bien claramente; pese a ello, hay motivos para creer si no en una correspondencia exacta, por lo menos en coincidencias que llaman poderosamente la atención. El caso de la mentalidad indoamericana parece querer demostrarlo.

En algún libro se ha hecho el estudio de los "fragmentarios" tomados, sobre todo, en el sentido de estilo en la expresión del pensamiento. Allí han debido ser tomados como ejemplos conspicuos tal vez si Enrique Federico Amiel, tal vez si el mismo Nietzsche aquí citado. Ambos, en efecto, podrían servir de demostración al caso. Mas, es muy importante distinguir, a propósito de ellos, entre mentalidad y pensamiento. A los dos escritores podría atribuírseles, es cierto, algún fragmentarismo en su

manera de expresión, sobre todo si se les pone en parangón con los filósofos o pensadores sistemáticos. Muchas veces tal discontinuidad de la expresión es objeto de intencional cultivo. Pero todo eso es bien distinto a un fragmentarismo de la mentalidad en cuanto que ésta, la mentalidad, es un complejo más amplio dentro del cual el pensamiento es sólo la forma discursiva o individualizada. Es por esta última condición que el pensamiento es especialmente atribuible a personas en concreto, en cambio que la mentalidad se hace asignable a la colectividad o pueblo o nación. En Amiel y en Nietzsche hay una mentalidad—suele enrolárselas, generalizando, en cierto género de optimismo al último y en el pesimismo al otro—aun cuando luego sus pensamientos sean fragmentariamente expuestos.

Aquí se ha de aventurar la afirmación de que la mentalidad indolcina es fragmentaria, aunque no en su pensamiento. Podrá haber, en efecto, como que de hecho hay, pensadores, escritores, artistas muy vigorosos, de manifiesta unidad en la individualidad de su obra, pero circunscrita exclusivamente a ésta. Ejemplo: el escritor tal o cual ha escrito una novela o drama. En ellos hay unidad perfecta de argumento, ejecución e ideas; son obras completas en sí y para sí. Pero acaso ya sea más difícil encontrar el valor de partes o eslabones de una totalidad de pensamiento no sólo perteneciente a la vida del autor o al momento de la creación, sino a una mentalidad colectiva. Son obras de pensamiento suelto, independiente, autónomo, pero que no continúa un movimiento interior de mentalidad perteneciente a un todo completo. Adviértase muy claramente que no se trata aquí de la comunidad de ideas en que coinciden pueblos y colectividades por razones de raza, tradición, historia, educación. Como ideas comunes a grandes mayorías, la América Indola-

tina las posee, la de democracia, póngase por caso, comprendida en el peculiar sentido en que ella la entiende o malentiende. Miles, millones de hombres **piensan** en la misma cosa—democracia—con las formas¹ que le son propias; pero hay que dudar que en todos ellos la idea se agote o profundice en sus últimas consecuencias hasta producir un **funcionamiento mental** típico, es decir, una verdadera mentalidad. Por algo será que se ha dicho con tanta insistencia que la Democracia en la América India es todavía una apariencia, por no decir ficción; será porque ella está aún en el estado de pensamiento o idea, sinceramente abrigada acaso, pero que no es todavía mentalidad. Se piensa en la democracia, pero no se piensa democráticamente, en cuanto ello importa una modalidad constante del pensamiento, aunque dicho pensamiento se aplique a los menesteres más ajenos a la política. Esta última frase estará haciendo comprender distintamente que lo menos que se está intentando aquí es una crítica a la vida política de Indoamérica; es bien diferente lo que se persigue y dentro de lo que lo político está traído como mero ejemplo.

Desligado entonces el caso de la obra individual en el escritor o pensador—el caso literario, propiamente—, urge entender con más profundidad el fragmentarismo de la mente referido a la colectividad, en qué sentido ha de ser tomado.

Parte de la explicación está ya adelantada al haber hablado de la falta de gusto por el encadenamiento causal de los fenómenos. Corresponde seguir ampliando el concepto hasta sus últimas consecuencias.

¹ Anótese, a propósito, que la mayoría de las Constituciones indolatinas hablan de la "forma democrática de gobierno". La palabra "forma" usada allí sacramentalmente parece estar siempre entendida en su significado de pura materialidad exterior, es decir, verdadera forma.

Una mente que se retira de la contemplación de la naturaleza, que no la agota en su suceder causal, tampoco se agota en sí; en otras palabras, no le exige, no la fuerza a agotarse en su ideación. Del mismo modo como dejó colgada la finalidad en el mundo natural, ella también quedará colgada en su manera de razonar. Será la mente—no se sabe si llamarla ilógica o antilógica—por excelencia. Tal vez sea de preferencia lo segundo a lo primero. Quién sabe haya que explicar con esta misma causa la reducida cantidad de obra científica en proporción a la literaria e imaginativa que se produce en Indoamérica. Al elemento imaginación o fantasía de esta segunda debe dar paso al razonamiento puro, ese que se encarga de seguir el encadenamiento causal. El perseguirlo le resulta trabajo muy duro a la mente imaginativa. Y no es que la Indoamericana no tenga capacidad intrínseca para ello. Demuestra, por el contrario, gran vigor y agilidad, sobre todo en su confron­te con mentalidades como la norteamericana, tarda y pesada por naturaleza. La verdad respecto a la indoamericana parece ser la de no haber sido ensayada en la aptitud del razonamiento lógico y ordenado.

Parece cosa suficientemente probada que las más grandes culturas indígenas en la América—Incaica en el Sur, Maya en el Centro—han tenido notoria aptitud para el número. Sus sistemas de contabilidad y cálculo astronómico causan asombro, según los estudiosos de la materia, tanto más en comparación con otros órdenes de su vida mental en que no se muestran a la misma altura. Hoy esa aptitud, siquiera fuese rudimentaria, habría-se perdido. La superfetación causada por la conquista mental de España, nada o poco matemática, sería la responsable. La mentalidad mestiza se quedó sin la preciosa habilidad. Nadie se ofenderá si con ello se señala

una de sus características y una muestra palpable de su fragmentarismo. El número, por su misma calidad de sucesión ordenada y progresiva, exige de la mente iguales condiciones de coordinación, hilación, continuidad unitaria y secuenta. No es nada nuevo decir que las mentes buenas para el número son las mejor constituidas y reputadas. Ya debía haberlo sabido Descartes cuando creía que el mejor conocimiento es el matemático e igualmente Goethe, cuando repetía: "Se ha dicho que el mundo está regido por números; por lo menos, yo sé que los números me dicen si está bien o mal regido."¹

La mentalidad indolatina, empero, no parece ser de éstas, en su índice corriente. Allí está acaso la definitiva razón para que al exceso de profesiones de las llamadas liberales—abogados y políticos—en Norteamérica sustituyan las de ingeniero y técnico.

Y aquí se suscita una cuestión por demás interesante. ¿Una mentalidad innatamente objetiva—como la norteamérica, acabada de nombrar—crea la inclinación al número? o más bien, ¿una educación en que el número (la matemática) sea el sujeto central, puede crear la objetividad? Las dos preguntas pueden ser reducidas a una sola que zanja radicalmente el tema: ¿La objetividad es susceptible de ser enseñada o imbuída?

Si lo primero, si la objetividad no puede ser enseñada como se enseña una profesión o arte cualquiera, a la mentalidad indolatina habría que dejarla donde está, puesto que su misma modalidad congénita orientada hacia lo inconcreto—mentalidad imaginativa por excelencia—la retira del número. Habría que respetarla; es una mentalidad como cualquiera otra y con su mérito peculiar. Nadie ha de pretender que la Humanidad se uniforme dentro de un

¹ Goethe: "Pensamientos", pág. 104, Ed. Rev. de Occidente, 1932.

solo y único modelo mental. Pero si lo segundo, si una educación por el número es capaz de modificar ciertos estados mentales como el exceso de ideologismo, fantasía, inconcreción, retoricismo; si es posible, en fin, enseñar y aprender la objetividad, entonces valdría la pena de hacerlo a la mente que adolece de aquellos vicios.¹

En este lugar se bordea otro problema todavía que pudiera formularse más o menos en los siguientes términos: ¿Pero qué, la mentalidad objetiva, la que así se designa con su ejemplificación en el norteamericano, es tan probadamente superior que haya de perseguírsela a toda costa? ¿La América India tendrá que renunciar a sus cualidades propias, unas legadas del ancestro y otras provenientes del hispanismo? ¿Todo eso a lo que la América debe su ser y su personalidad deberá ser desestimado a fin de adoptar los modos de la objetividad? ¿La América Indolatina no tendrá su futuro y grandeza en ser como es? No está probado que sólo los pueblos de mentalidad objetiva a la manera sajona han sido grandes; también están los otros que, ateniéndose a cualidades opuestas, han sido grandes a su vez.

El punto se presta a una doble consideración, una teórica o más bien formal, y otra práctica, utilitaria, inmediata. Esta segunda propugna el progreso al través del prisma especialmente norteamericano, pero también universal, de la tecnificación. Pone como meta a la cual aspirar el extraordinario crecimiento de la nación del Norte.

¹ Se hace notar que se ha usado el antiguo esquema que divide las ciencias en abstractas y concretas, hoy sustituido por el de ciencias de cosas o naturales y ciencias de valores o del espíritu. Pero dentro de esta nueva división habría más derecho a sostener que la mente indolatina, atendiendo sobre todo a su ancestro natural, pertenecería a la mente hecha al estudio de cosas físicas. Se ha dicho tanto que las culturas indígenas son panteístas. Correspondería, pues, regresar hacia él mentalmente.

Si quienes tal cosa propugnan se ponen a examinar cuál es el motor de ese progreso, no podrán menos de reconocer, por lo que al factor hombre toca, que ello es el producto de una mente objetiva y práctica. Si sinceramente se desea para la América India ese tipo de civilización, no hay otra cosa que llevarla por los mismos caminos mentales, o sea los del número. Dígase cuanto se quiera acerca de las condiciones geográficas privilegiadas de Norteamérica y de las relativas a su historia, antes que todo está el hombre, el hombre que ha sabido hacer valer esas condiciones.

E inmediatamente se despierta el nuevo tema: ¿Vale la pena de aspirar a ese tipo de civilización? (hasta donde sea posible aspirar a una forma de cultura o civilización, lo que es muy discutible). El contenido de la pregunta es el que debieran analizar muy concienzudamente quienes, impresionados por la monumentalidad del país del dólar, la desean idéntica o parecida para la América India. No se dan cuenta que esa forma exterior corresponde punto por punto a una forma mental interior del hombre. Pero la aspiración a tal ideal hállase mayormente en suspenso cuando se toma conocimiento de los graves trastornos materiales y espirituales que sufre la nación tan admirada, producidos por su excesiva tecnificación. Hay en ello una cuestión muy seria por poner a la reflexión y confesarse detenidamente si se está dispuesto a aceptar también las consecuencias. En materia de cultura, parece no tener mucha cabida la veleidad de querer esto, lo otro y lo de más allá. O se aspira a un progreso de tal índole, con todas sus consecuencias, y se condiciona al hombre para ello, o se retira la vista de eso y se busca exclusivamente lo propio; pero no a la inversa: que se quiere lo uno y se obra conforme a lo otro.

Claro que está fuera de toda discusión el que la América India pueda crear una otra forma de grandeza, partiendo de otras premisas mentales y espirituales; son cosas muy posibles, deseables y soñables. Mas—y saliéndose del único ejemplo norteamericano y poniéndose en la situación del mundo presente—lo evidente es que la América India va a tener que entrar por las condiciones de éste, está marchando a eso con paso apresurado. No hay mucho que meditar sobre el particular. Parece, pues, imperioso tener que entrar por los caminos de la objetividad, pese a las cualidades contemplativas y ensoñadoras de la raza. Habrá que probar el modo de buscar concordia entre los dos extremos.

Líneas arriba quedó pendiente una cuestión teórica o formal, pero que de hecho está comprendida en la cuestión práctica que se acaba de presentar. El encadenamiento de ambas caras del problema está implícitamente dado. Se lo formularía así: si el crecimiento contemporáneo, técnico e industrial, exige una preparación mental objetiva, como teoría de tal crecimiento hay que propugnar una educación mental del mismo modo objetiva. Entre otros medios, se ha puesto como ejemplo el del número.

Una última glosa para encadenar el tema de este capítulo con el del próximo.

Si se ha de buscar, como en realidad se busca para la América India, un propio modo de sentir, ver y pensar, o lo que con término generalizado, aunque un poco impreciso, pudiera llamarse "una concepción del mundo indioamericano", no es bastante para ello saberse sucesor de una cultura milenaria o sentirse anímica y racialmente diferente al Occidentalismo; es necesario, además y sobre todo, ordenar y coordinar este sentir y aquel saber, es

decir, buscar las bases sustanciales de la diferencia y del conocimiento. Los devotos de la independización cultural indoamericana no supondrán que la nueva a fundarse ha de reducirse a contemplación pasiva y orgullosa del lejano ancestro. Dicha contemplación será, quién lo duda, poderoso aliciente espiritual, pero no una regla de pensamiento ni un método de lógica. Y los que objetan este punto de vista, vindicando los poderes de la intuición—en el sentido en que ellos lo toman—, promotora de no menores beneficios para la humanidad—que parecería ser la posición favorita de los defensores del ancestro indígena y sus oscuras fuerzas—, pueden estar seguros que no irán muy lejos con ella. Por otra parte, no se sabe que la intuición tenga que ir necesariamente peleada con el razonamiento.

El saberse heredero de los Incas, póngase por ejemplo, no parece que diera mejor actitud para la química; en cambio, pudiera ser que lo fuese—nuevamente como puro ejemplo—para la ciencia de la agricultura o para la del hilado y tejido. He aquí cosas muy importantes por buscar y encontrar en el pensamiento actual indolatino, en conexión con su ancestro mental, antes que demorarse en delectaciones sobre un pasado cuanto más lejano más fantástico. No es aventurado creer que al pensamiento no han de faltarle ciertas leyes como aquellas otras que rigen la herencia biológica o por lo menos—esto ya es más cierto—algunas tendencias de sucesión histórica. El encontrarlas y continuarlas vendría a ser algo así como re-actuar el ancestro en el pensamiento o la mente de hoy. Hay que hacer "actuar" a ese ancestro y no sólo reducirse a contemplarle o a "saberse" heredero.

Algún modo de pensamiento peculiar ha debido legar ese ancestro; negarlo sería echar por tierra la mejor espe-

ranza para una cultura vernácula. Está más cerca de la verdad afirmar que existe, pero ahí es donde se demuestra el fragmentarismo de la mente. Es un pensamiento que no se continúa desde ese entonces. Supeditado, primero, por una conquista mental—la de España—; luego, por un revolucionarismo francés con toda su corte cultural anexa, y hoy, por último, batido por el más furioso antagonismo mundial de ideas y de doctrinas, el fragmentarismo de la mente indoamericana ha venido a ser una consecuencia inevitable; su falta de unidad y consistencia se hacen patentes en la obra científica lo mismo que en su vida colectiva e individual.

Emprender, pues, una investigación del pensamiento indoamericano que tenga como sujeto puro dicho pensamiento; que intentase conectar, hasta donde fuese posible, con las formas del pensamiento ancestral, acaso no estuviera fuera de sitio; investigación que supiese librarse de otros sujetos comunes, como los de religión, mito, cosmogonía, sociabilidad, etc. ¿De entremedio de éstos no podrá extraerse un objeto de estudio que sea el del pensamiento en sí, que sea sólo pensamiento, sin religión, mito, cosmogonía y sociabilidad? Se comprende de antemano que la cuestión toca fronteras no bien delimitadas y por eso que se la plantea en simple forma interrogativa. Mas, si fuese posible llevar a cabo tal investigación, sus resultados vendrían a representar la respuesta que busca la pedagogía cuando durante el ciclo pre-universitario, pregunta por las aptitudes latentes del educando, es decir, las disposiciones innatas de la mente. La indoamericana, colectivamente, es posible que tenga las que ancestralmente le vienen y en el cual sentido habría que profundizar poniéndolas al unísono con las condiciones del tiempo presente.

EL MUNDO SIN HOMBRE Y EL HOMBRE SIN MUNDO

Un labrador cultiva su campo, construye su casa junto a él y fomenta la procreación de unos pocos animales domésticos. Con esto, aquello y lo otro forma su heredad, el mundo de su subsistencia material y sobre el que apoyará luego su mundo espiritual hecho de afectos, creencias y deberes de solidaridad para con los otros labradores cercanos a él.

Hé aquí un hombre encajado en su mundo, y mundo que le pertenece por entero. Entre ambos hay una correlación completa. El hombre ha sometido hasta donde es posible a los agentes naturales que de otro modo estarían repartidos conforme a orden distinto: la tierra produciría plantas silvestres, las aguas inundarían los campos, y animales salvajes vagarían en libertad. Hoy, en cambio, los campos producen trigo, que era lo requerido; la torrentera está canalizada conforme a la utilidad de esos cultivos, y animales de todas clases viven en domesticidad. Por virtud de todo ello es que existe una correlación entre naturaleza y hombre. Siempre, es cierto, habrá en la naturaleza excesos de más o de menos, porque ella obedece a

un orden distinto al que ha creado el hombre; siempre habrá de parte de éste errores en interpretar o aprovecharse de aquel orden natural que no le pertenece y que por lo regular suele estar en pugna con el suyo, arbitrariamente construido. Pero salvadas estas discrepancias que dan su tensión a la cultura, la correspondencia en lo demás es completa; en ella ffa absolutamente la vida del hombre. No se concibe una naturaleza que fuera abiertamente contraria a la vida.

¿Cómo es que ese labrador de quien es dable pensar no ha concurrido a los bancos de la Universidad, la cual **a posteriori** se hace cargo de buscar nombres y leyes para las cosas que él tan sencilla y espontáneamente había hecho desde siempre? ¿Cómo es que con ausencia de todo saber y ciencia universitaria ha llegado a crear un mundo con el que en tan buena armonía vive? Pero hay que aclarar. Desde luego, que él haya tenido absoluta ignorancia de ciertos conocimientos de cultivo y acerca de tantas otras cosas conexas con ello, no es cierto. El que no sea un ingeniero titulado no quiere decir que no haya tenido nociones sustanciales legadas por tradición oral, escrita o viviente; de otro modo no habría podido plantar el primer árbol ni arrancar el primer fruto de él. Pero lo que sí es cierto es que no habrá pasado ni un día sin dejar de observar sus cultivos, sus aguas, sus animales y por ello es que conoce la regularidad de su "comportamiento" con una seguridad próxima a ser ciencia. En realidad, dicho conocimiento es el todo de su dominio sobre el mundo natural, la prueba es que aquella porción de tierras que cayeron en pleno monte y donde no sabe cómo suceden las cosas, allí su dominio está anulado. Sólo muy relativamente dice de esa parte de tierras que son su propiedad; por el contrario, hasta se convierte en enemigo

que invade los buenos campos y obstaculiza su cultivo. Verdaderamente, sólo aquello que se tiene bien conocido, cuya causa o razón de ser está en las propias manos, es lo que legítimamente se llama propiedad.

Tiénese, entonces, que el labrador estará en mejor o peor relación con su mundo natural en la medida que lo conoce y en esta misma medida estará el aprovechamiento que saque de él.

Ahora bien, es dable suponer que a este labrador le han precedido otros labradores y a éstos otros más, así de generación en generación, hasta que la historia de los labradores se pierde en la pura suposición o sospecha. El último labrador de este lado de los tiempos, es decir, el del ejemplo, conoce esa historia en todo o en parte; mejor cuanto más cerca está de su vida actual, menos bien cuanto más lejos se halla. Es de lógica que así sea. La cuestión por averiguarse es esta: ¿qué parte de esa historia sirve al labrador para su mejor situación en el medio natural de hoy, para la mejor utilización de él? Aun cuando no lo parezca a primera vista, la pregunta es perfectamente pertinente. Da lugar para traer a cuento una tendencia repetidamente aparecida en la historia de las ideas, muy favorecida además en el tiempo presente, cuya denominación general suele conocerse con el nombre de ahistoricismo.¹ La tesis esquemáticamente expuesta en su pensamiento central vendría a decir más o menos esto: la historia, como simple saber histórico, no influye para nada en el desarrollo de la vida actual; es conocimiento de puro saber y puro contemplar. La vida es una situación continuamente nueva que se le ofrece al hombre, quien va resolviéndola conforme a los recursos materia-

¹ Puede tenerse una exposición resuntiva sobre estas cuestiones, puestas al día en J. Huizinga: "Sobre el estado actual de la ciencia histórica", Cuatro Conferencias, Rev. de Occidente, 1934.

les y espirituales de su presente. Estos pueden ser tan nuevos como no se han presentado nunca: una nueva concepción del mundo, de la vida, de Dios. El conocer, por ejemplo, cómo han cultivado otros hombres la tierra será un puro saber, o sea saber histórico, si no sirve de algún modo para aplicarlo al cultivo actual de los campos. En otras palabras, trasladado el tenor de estas ideas al labrador de estas páginas, ellas vendrían a decir esto: ¿Le servirá de algo a éste el saberse heredero de una gloriosa tradición de labradores de muchos de los cuales ha deducido sus nombres e historia con trozos de fantasía y de quienes se dice construyeron ciudades monumentales dispersas en cien lugares? ¿Le servirá este conocimiento para explotar mejor las tierras y para vivir una vida mejor?

La cuestión es espinosa y muy fácil de lastimar orgullos de tradición cuando el caso del labrador se traslada a la América Indolatina, como pudiera serlo con cabal similitud. En efecto, el conocimiento de esa tradición, de su antigüedad, de su grandeza, no servirán absolutamente de nada si han de quedar en narcicismo tradicionalista y en fetichismo historicista. El labrador hará bien en averiguar su pasado y en recordarlo en sus horas tranquilas de la meditación y el ensueño; como quiera que lo haga, por simple contemplación, por afán educativo, estético o moral, o por un puro saber, en fin, siempre hará bien; pero ya no tendrá sentido si pasa las horas del día sentado a la puerta de su casa entregado a sus doradas remembranzas y esperando que los campos frutezcan por sí mismos, puesto que él es descendiente del Labrador Fulano Enésimo o Mengano Quincuagésimo. La producción de los campos es un problema de presente que sólo se ha de resolver mediante el mejor conocimiento del presente también de ellos. Puede estarse seguro que la mejor sabi-

duría acerca de aquella historia no ha de dar sabiduría sobre la realidad física de los campos. Bastaría citar un ejemplo entre tantos para apoyar la tesis. La ciencia agrícola de hoy afirma los cambios geográficos, climatéricos, geológicos habidos sobre unos mismos trozos del planeta y que aún se siguen operando, lo cual obliga a esa ciencia a mantenerse en un constante alerta. En tales condiciones, se debe estar absolutamente seguro de que, aun extrayendo de la historia de los labradores su ciencia especializada de la agricultura, ella no servirá de nada si esa tradición no se conserva en su mejor soporte, en el trabajo mismo de la tierra, en el conocimiento de sus leyes. Es decir, que la tradición no sea sólo un lujo en el recordar fechas, nombres o batallas, sino sobre todo en un vivir, en un actuar.

Ni valdrá tampoco a los romantizantes del socialismo en conexión con esa tradición indígena, alegar lo que siempre se alega, que los labradores ancestrales ya habían descubierto y practicado por su cuenta el comunismo y el repartimiento de tierras. ¿Y con eso qué? El de hoy, el que lleven a cabo los labradores de ahora, no tendrá seguramente mucho que ver con ese, como que al labrador del presente se le quiere incorporar al ritmo de la civilización. ¿De qué civilización? De una que no había cuando los primeros labradores, pero con la que es inevitable articularse, a menos de seguir viviendo aparte, situación que resulta de todo punto insostenible. La cultura indolatina parece que no surgirá plena y verídica mientras esos cabos sueltos no se encadenen, mientras las tradiciones Incanistas, Mayistas, Aztequistas no se continúen en el trabajo directo de la tierra, mientras no se produzca, en fin, lo que se llamaba en otra página la voluntad de mestizamiento por intermedio de la tierra.

La América mestiza de hoy está viviendo un poco del

"fantasma". En la práctica del periodismo norteamericano, el escritor cuyo nombre ha llegado a alta cotización se reduce a firmar los artículos que han preparado otros muy capaces también pero a los cuales no llegó el renombre. Son los "fantasmas". La América visible, semiblanca y mestiza, firma la cultura que el indigenismo prepara y la alimenta en verdad. Vive de la fianza que el "fantasma" le concede.

Volviendo siempre al labrador del ejemplo, quédase en que el mejor dominio de su mundo natural procede de su mejor conocimiento de él. Pero conocimiento ¿en qué sentido? No en el especulativo o de ciencia pura, desde luego, sino en el práctico, inmediato, útil. Una vez que el labrador haya puesto primero su vida inmediata en relación con el mundo natural, dominándolo, recién sus hijos dedicarán horas al conocimiento superior, muchas veces de puro lujo. Su mente, por virtud de aquella primera etapa, habráse acostumbrado a una coordinación con el mundo de las cosas y sólo después a la abstracción de ellas. Al pedir, pues, la ordenación de la mente indolatina con arreglo a principios del número, por ejemplo, se lo hacía con mira a dicho mundo natural y no porque un día pueda exhibir el orgullo de ser la mejor mente matemática o lógica puras. No se quiere para Indoamérica mentes escolásticamente lógicas sino "natural" y prácticamente lógicas. El labrador ordinario no es, seguramente, un lógico universitario, pero es lógico, y muy seguro, en el conocimiento y explotación de sus campos. Y ésta no es seguramente la mejor virtud de la América mestiza, turbulenta y arbitraria, como no son sus virtudes el orden, el método, la disciplina. Aparte de éstas podrá tener todas las otras y éstas ser muy bellas, pero ninguna la precisa para que el labrador domine su campo.

El mestizo americano no ha dominado ni con mucho

su mundo natural; por el contrario, hay derecho a decir que está dominado por él. Ya es viejo saber que su densidad de población es misérrima, y salvando las pocas concentraciones urbanas, el resto vive defendiéndose de una naturaleza que siempre está en demasía como distancia, como extensión, como exuberancia. Mucha de su riqueza, como la del labrador con respecto al monte, es teórica, propiedad ficticia. Hay la impresión de que el hombre vive agobiado por el mundo natural, demasiado grande y abundante para sus débiles hombros y para el número de los que lo soportan. El sentido estrictamente material de este hecho no tendría importancia; un día habrá doble o triple número de hombres que hagan rendir a la naturaleza dos o tres veces más. Pero no por eso el hombre estará en mejor coordinación con el suelo, no lo estará como el indígena, el verdadero hombre con mundo en la América Indolatina. Otra cosa es que éste se halle supeditado o suplantado por el blanco o mestizo, lo que hace más dolorosa su desarticulación. Este es el verdadero hombre que comprende al suelo y en eso su mente está seguramente mejor ordenada que la de los otros. La mente mestiza, que debió continuar esa tradición, por orgullos de clase, se ha retirado hacia la Universidad, hacia el doctorismo, hacia la política; se ha desordenado, ha seguido fragmentándose desde que la Colonización la hiciera saltar en la primera astilla.

Ya Keyserling y otros conspicuos visitantes de estos últimos tiempos lo habían visto así; el tema no es nada nuevo. Pero la filosofía del Conde, vestida en pesados velos de misticismo cósmico, hurta por esa causa a la atención del común de gentes, lo mejor de sus enseñanzas. Muchas bellas palabras—en realidad demasiadas—para presentar al labrador que trabaja su campo, es decir, al hombre con mundo y su inversa. En la América el indio

es quien representa legitimamente la figura. Pero hay tantísimos otros hombres que no son exactamente "indio" y es la mente de éstos la que necesita ser ordenada volviéndola hacia la tierra.

Si algo hay de importante y valioso en el movimiento mexicano de hoy no será seguramente su movimiento obrero de matiz urbano que repite, mejorando o empeorando, hechos que son del dominio mundial. Allí también suceden cosas y casos que no les agradaría saber a los admiradores desde lejos, al través de la propaganda profesional a paga de banquete y agasajo. La mentalidad mestiza ha reeditado, con nombre socialista, los mismos defectos que se creía específicos de la burguesía capitalista. Los añejos vinos han vuelto a llenar los nuevos odres. Pero lo legítimo en México, desde la Revolución del 10 y lo que le presta definitiva grandeza, es el sentimiento de la tierra. Eso la salva de todo lo demás. Ningún programa, ningún hombre, ninguna idea habría bastado a darle tanta pasión como la que dió a los hombres la reconquista del suelo, que es decir la de su alma, la de su mundo. Allí está pleno, en la acción, el significado del hombre como método. En dicha revolución no hubo seguramente largas y morosas meditaciones sobre mundo y hombre ni sobre mentalidades fragmentarias; no hubo sino la acción violenta y radical. Pero no a todos los pueblos les está dado tener intuiciones tan decisivas, esas que hacen olvidar las comodidades y el apego a la vida. Mas, cuando faltan, cuando no se hacen presentes en un impulso espontáneo y sin cálculo, entonces, el único medio que pudiera dar un buen resultado es recurrir a la mente para moverla en el sentido de esos poderes intuitivos hasta darles expresión.

Una filosofía vitalista muy en moda hoy desde Nietzsche, dice que la razón es opuesta a esos poderes, porque

tiende a estratificarlos en reflexión pura, en perjuicio de la acción intuitiva. Es cierto; mejor dicho, puede que sea cierto. Pero aquí lo que menos se pregona es un "intelectualismo", o sea el exclusivo predominio de lo racional, por lo mismo que eso supondría continuar el occidentalismo, que es contra lo que se declaran estas páginas; lo que sí quieren—tanto se lo ha repetido en diversas formas—es el ordenamiento de la mente. No se sabe a qué revolución tendría que recurrir el mestizamiento para ordenar la suya. No se sabe que el socialismo, por ejemplo, tenga poder para conducir a ello, como no sea, según se dijo en el primer capítulo, como método al través del hombre. Ese socialismo pide sobre todo un hombre y en este hombre una mente muy segura de sí. Pero el socialismo como partido político, es decir, como "inscripción" de un nombre en el "libro abierto" de la Secretaría, no ha de hacer al hombre más inteligente, no ha de darle aquella ordenación; pueden estar seguros de ello todos los socialistas de la América India.

En este sitio, es importante referirse a una corriente que se abre tímidamente paso como consecuencia, por un lado, del ahistoricismo, y por otro, del vitalismo enemigo de la razón. Es aquella tendencia que propugna la decadencia de la Universidad, de la excesiva significación que se le ha asignado. Ella, se dice, es una galería del saber muerto, atesorado generación tras generación. Está con la cara demasiado vuelta al pasado. La vida es fluencia, contingencia, mutabilidad, que al resolverse en cada momento va creando ciencia, y todo eso al margen de la Universidad. Muchos, pero muchísimos, especialmente entre los artistas, poetas, hombres de empresa—aviador, explorador, periodista, novelista—, tantos benefactores, en fin, de la hu-

manidad, no han salido de la Universidad. Por el contrario, ésta va incorporando a su saber las adquisiciones de aquéllos realizadas muchas veces sin apego a ciencia oficial alguna. El arquitecto levanta bellos edificios, útiles, acondicionados al gusto y a las necesidades de la modernidad. Al hacerlo, en la parte más sustancial de sus innovaciones, no se acordó para nada de los griegos ni los etruscos. Las mejores páginas del filósofo y del escritor fueron pensadas e inspiradas en su vida extrauniversitaria. La Universidad vale en cuanto puede proporcionar cierta información y experiencia de laboratorio o biblioteca, de lo que no es posible prescindir, pero a un costo que no está al alcance de la fortuna privada. La Universidad no es, pues, más que una señora rica y lujosa, que presta servicio en cuanto que es una buena y generosa administradora.

Siguen por este orden las argumentaciones. No se atreven a ser un franco repudio del saber universitario, pero va creando un ambiente de desmedro para él. No se sabe que a la América Latina hayan llegado todavía estos vientos;¹ allí la Universidad sigue siendo lo mejor y lo más respetable. Pero acaso convenga meditar un poco sobre el ejemplo del labrador de este capítulo, que no sabe mucho de ciencia pura, pero sabe, en cambio, labrar su campo, sabe lo que le exige un mundo industrial y productivo del cual no intentará desligarse a menos de cometer una locura, incluso para levantar su Universidad, en la que más tarde podrá dedicarse a la ciencia pura. En ese mundo industrialista y maquinizado le preguntarán siempre no de

¹ Hay que hacer excepción de México, donde el repudio de la Universidad por el socialismo se ha producido francamente, es decir, de la Universidad de tipo tradicional, intelectualista.

qué héroes gloriosos desciende ni cuántas batallas ganaron sus antepasados. O le dejarán también contar sus historias si no tiene otras cosas mejores que ofrecer, pero a continuación la venderán patatas, ¡patatas al labrador! ¹

¹ Esto le ha ocurrido últimamente a Bolivia, que tuvo que comprar papas de Holanda, siendo ella descendiente de la cultura que introdujo la papa en el mundo. Bien es cierto que eso le pasó como consecuencia de la guerra del Chaco. Otro tanto parece que le ocurrió a la Argentina.

EL HOMBRE QUE SE VOLVIO ESPECTACULO

Desde el primer día del Descubrimiento de la América India ella nunca ha dejado de ser espectáculo para Europa y uno de los más sorprendentes, sin duda. Ayer como hoy fué siempre primero esto y sólo después lo demás: lucro, codicia, catequización, culturalismo y conmiseración también. De la mente del soldado español de la aventura, capitán de mesnada, fraile catequista, primero; de la del Corregidor, Oidor, Cronista, Virrey o Visorrey, después; de la del geógrafo, explorador capitán de industria, demagogo del liberalismo, a continuación; de la del intelectual, filósofo, investigador, agitador revolucionario, literato y artista viajero de nuestros días, incluyendo al turista americano; de la mente de ninguno de ellos ha dejado de estar presente la idea de América como espectáculo. Mucho tiempo habrá corrido desde los días de El Dorado y los dominios de Sipango; mucha información habrá venido a entorpecer los derechos de la imaginación que quisiera seguir triscando en entera libertad; mas, pese a la nueva ciencia y al nuevo saber, Europa no podrá deshacerse todavía de la sospecha del vestido de plumas. También para la América del Norte ojalá las cosas siguieran sucediendo

como hace trescientos años, a fin de poder exclamar con cordial simpatía: "¡Thrilling! ¡Wonderful! ¡Marvelous!"¹

Mientras tanto, la América India, que se acostumbró con años de práctica de europeísmo, ha acabado también por mirarse a sí misma como espectáculo; ha acabado por tomar su imagen como distinta de su ser. Y todo con absoluta sinceridad, sin quererlo ni pensarlo, nada más que por el hábito visual que le contagió el Occidente. Es decir, que le ha ocurrido algo semejante al can que persigue su propia cola. Si el símil no resultara denigrante, sería de aplicarlo punto por punto. En efecto, la América Indolatina, retirándose de su propio ser y mirándose con la mirada de Europa, trata de encontrarse desde afuera y da vueltas, agitada, sobre sí misma. Exactamente el can juguetero que tanta gracia causa. ¡Si le fuera dado a él saber que la cola está consigo! ¡Si le fuera posible invertir el sentido de su movimiento y darse la vuelta desde dentro!

El problema indígena, sobre todo el de los países que lo tienen en fuerte escala, parecería ser cabalmente el problema sin fin del can. Se reproduce en el blanco o semi-blanco y mestizo, portadores ellos mismos del alma india, pero que paralogizados por la perspectiva de una cultura occidental adquirida, se lanzan afanosos—nos lanzamos, para no incurrir en exclusiones personales—, humanitarios y afanosos a la busca del indio, ¡del indio que llevamos! Y lo más curioso del caso es que no lo encuentra y es entonces que alborotados y entusiastas se da la voz del eureka: "¡El indio! ¡El indio!", mostrándolo con el dedo tendido como quien teme perderlo de vista. Si la actitud no fuera tan sincera y espontánea, podría pasar como la del más fino humorismo. De ella no suelen estar libres ni los más convencidos indigenistas. Pero ni ellos ni los demás

¹ Emocionante, admirable, maravilloso, en inglés.

son culpables internacionales; lo es el hábito, inconscientemente adoptado, de mirar con los ojos de otro, de mirarse como espectáculo.

Pero esto de criticar los vicios de la América Latina se ha vuelto lugar común y fácil. Hasta hay el temor—sin excluir a estas propias páginas, desde luego—que se haya vuelto un poco literatura, literatura cultural, sociológica tan en boga. Pero aquí ocurre obrar a la inversa del can juguetón del ejemplo; ocurre la idea de revolversse contra sí mismo y comenzar por aceptar el cargo: "Sí, literatura, pura literatura". Los hombres prácticos del día, industriales, políticos, gobernantes o simples diletantes del norteamericanismo, serán los primeros en denunciar el hecho gritando: "¡Literatura, literatura, se sigue haciendo literatura!" Pero lo curioso es que esta literatura recibe aceptación, muchísimos hombres comulgan con ella. ¿Cómo nace? ¿De dónde nace? "Pues de ideas europeas—seguirán alegando los prácticos—de eso que precisamente se trata de combatir: el malabarismo de ideas y palabras traídas de Occidente." De modo que, según el práctico, su practicismo no es de Europa; eso ha nacido con él, aquí. Se supone que no será esto lo que pretenda sostener. Su practicismo es tan importado como lo otro. "Pero es más conveniente para la América, para su positivo progreso y engrandecimiento", no dejará de objetar el practicismo. ¿Pero de dónde saca él esta idea, de que sea lo más conveniente, es decir, lo mejor? "¡Del ejemplo de Norteamérica!", argüirá como punto final y convincente. Y aquí está retratada de cuerpo entero la actitud de quien quiere atrparse desde afuera.

Literaturismo o teoricismo, materialismo o idealismo, ambos pueden contener toda la verdad para la América, pero también pueden contener todo el error de ella. Si se los contraponen el uno al otro intencionalmente, inten-

cionalmente también se habrá consentido, por anticipado, que los dos son discutibles; es decir, que cada uno es capaz de contener algo de verdad y algo de falsedad. Esto será lo más probable, **aparentemente**. "¡Cómo aparentemente—habrá alguien que observe con disgusto—definitivamente se querrá decir!" ¿Definitivamente? ¿Es decir, que definitivamente idealismo y materialismo han de contener un tanto por ciento de verdad y otro tanto de mentira? ¿No puede ser de otro modo? No podrá ser para los que se han tomado el trabajo de lanzar en la mente las dos ideas contrapuestas como dos toros furiosos; para ver cómo se destruyen—deporte tan favorito al intelectuallismo—y esperar que queden los restos del encuentro, que es lo que tomarán por verdad probada... probada en la mente. Verdad poco edificante, sin duda, verdad de la demagogia mental y producto de una visual anticipadamente querida; la de haberse tomado como espectáculo.

No se sabe hasta qué punto haya sido claramente expuesta esta sutil antinomia que produce en la mente el hábito de mirarse así, desde afuera, y que suscita curiosos conflictos sobre cosas que tan pueden ser toda la verdad como no ser ninguna. Anótese, de antemano, que no se está tratando aquí del tan conocido vicio de querer resolver problemas de Indoamérica con criterios europeos. La crítica no es a esto. Ello se resolvería fácilmente con someter esos criterios ajenos a severa crítica antes de adoptarlos y, más radicalmente todavía, con no adoptarlos. Pero la cuestión es más profunda: se trata de saber los fundamentos sobre los que la mente indoamericana construye su criterio de verdad y falsedad; se trata, pues, de la esencia misma de su conocimiento, que es de lo que se trata cuando se plantea para una cultura el problema de dicha verdad y falsedad. Adviértase, además, que no se cuestiona el frecuente equívoco en que puede caer una

mente tomando el vicio por virtud, póngase por caso, sino cómo procede para establecer dicho criterio.

Las modernas teorías del conocimiento, al tratar este problema, suelen rechazar el relativismo de la verdad y la falsedad. Para ellas, verdad y falsedad son absolutas en la mente con independencia a época, historia, educación. Es decir, hay una forma absoluta de producirse el error y la verdad con independencia al contenido de ellos. No hay nada que objetar a esta teoría. Mas adviértase que con ella se está reconociendo, como no puede menos de ser, que el criterio para establecer veracidad o falsedad no reside en otra parte que no sea el conocimiento. Que exista una verdad o una falsedad absolutas fuera del conocimiento, no lo sabemos. ¿No es acaso el propio conocimiento el que, para sus propias necesidades cognoscitivas, estableció la diferencia según que exista o no una correspondencia entre sus juicios y las cosas que con ellos define?

Sin ir todavía a un análisis de cómo el conocimiento establece esa correspondencia de sí misma o de sus juicios con las cosas, para lo que hay que hacer intervenir las realidades ópticas—que llama la teoría del conocimiento—, que habitan un trasmundo situado detrás del conocimiento, pudiera decirse, para captar las cuales no son suficientes métodos racionales o psicológicos; sin entrar al análisis de este aspecto del problema, una cosa está clara: que el tal criterio de verdad y su contrario pertenece al conocimiento. Mas, como la mente Indolatina no ha hecho el análisis de su conocimiento, del cual surge ese criterio, tiene que verse obligada a recurrir al prestado, al del espectador. Se ha visto que el dicho criterio recorre un camino desde detrás del conocimiento hacia afuera—si es dable expresar estas cosas de un modo gráfico; es construcción salida desde el fondo del conocimien-

to. El espectador la hace proceder de contrario modo: sienta primero el principio de verdad—correspondiente a otro conocimiento—y luego lo encaja al suyo, para hacerlo caminar hacia ese fondo de donde debía salir. Allí se produce el conflicto de esta verdad—¿importada?—con una realidad esencial (óptica) de la mente indolatina y entre ambas no logran conciliar tan fácilmente.

He aquí a lo que parece la discordancia fundamental de la mente indoamericana referida a sus fundamentos primarios y no sólo a sus sociológicos o culturales, como es común considerarlos y donde lo que se aprecia ya son sólo los resultados de choque e inconformidad. Una mente que no marcha de acuerdo con su más profunda realidad produce trastornos, esos que recoge la sociología, la historia, la moral, etc.

La índole de este problema no da lugar a apoyarlo en ejemplos demostrativos, aunque bien se debía o podía intentar un análisis más circunstanciado. No obstante, cabe considerar una cuestión al parecer estrechamente conexas.

Es aquella inclinación a la mentira que se dice característica de la mente indolatina. La sociología ética le encuentra una fácil explicación. La hace derivar del hábito adquirido por la mente indígena para el engaño y la ocultación como recursos defensivos contra la opresión y la explotación del blanco. Es este hábito el que se habría hecho un funcionamiento mental típico transmitido al mestizo.

Sin dejar de reconocer la parte de verdad sociológica que haya en esta explicación, aquí se creería encontrarle un origen más amplio que el puramente psicológico. Lo psicológico, en efecto, débese a una reacción producida por el mundo de los estímulos, o sea un esfuerzo de acomodación de la psique a las condiciones del mundo circundante. Desaparecidas las que dieron lugar a un fun-

cionamiento psicológico dado, deberían desaparecer las notas de él. La teoría del conocimiento ha establecido, por otra parte, una radical independencia del conocimiento con la psicología.

Así, pues, concluídas, por lo que toca a la mente mestiza, las condiciones que exigieron la mentira, sorprende su persistencia. Entonces es que cabe preguntarse si ello no obedecerá a la persistencia también de vicios mentales originales. Una mente que no está en cabal coordinación con su mundo (problema gnoseológico), y sobre todo consigo misma (problema lógico), ha de oscilar en un criterio muy elástico de la verdad, mejor dicho, no tiene un suelo cierto donde anclarla. En estas condiciones, la mentira deja de ser sólo mentira, tan vapuleada por el moralismo. Es algo más y algo menos. Es menos una actitud intencional de engaño o perversión ética; y es más, en cuanto que resulta la consecuencia de una mente que no ha encontrado sus bases reales. Esto, traducido a la conducta, da como resultado una actitud que parece la más verdaderamente típica de la sociabilidad indoeuropea: **el ser una cosa, pero no querer serla; en cambio, querer ser aquello que precisamente no se debe o no se puede ser.** Vida, en fin, que se miente a sí misma—no precisamente para engañar al otro—sino para forjarse una realidad que es la que se quisiera vivir. En verdad, vida que se especta, que se toma como cosa distinta, forjada, imaginada, pero que, sin embargo, se hace todo para vivirla como realidad. Bien se hace en decir, en tal sentido, que la mentira para consigo mismo más que como intención de engaño al ser ajeno, es un movimiento dirigido al propio yo. De allí resulta también una vida insincera, una vida sin plenitud.

A propósito de este tema sería fácil y oportuno hacer bellas frases acerca de la verdad, recomendando su culto

y práctica a la América India. Pero el hacerlo así sería caer bien a las claras en una flagrante contradicción. ¿Culto y práctica de cuál verdad? ¿Pero no se ha establecido en las anteriores reflexiones que lo que le falta a la América es el mecanismo mental para establecer el criterio de verdad? Porque la adquisición de esa verdad, tal como se la ha situado en el fenómeno del conocimiento, tiene su mecanismo que es preciso aprender. Sus métodos, entre otros, son aquellos que en anterior capítulo se señalaba como la persecución de la causalidad natural y su descubrimiento. Tal descubrimiento no lleva a cabo la mente de buenas a primeras. Eso se aprende paulatinamente. La lógica enseña sus reglas y leyes.

Así, pues, la práctica de qué verdad, que es en lo que se empeña el moralismo, se ha de exigir a la mente mestiza, si ella no posee los fundamentos de su criterio. Pedírselo con airada instancia es tanto como exigir que el aprendiz de nadador ejecute lujos de maestría cuando no sabe sostenerse en el agua. Por no saber hacerlo, a nadie se le ocurrirá llamarle un inmoral. Sin embargo, en esta injusticia incurre el juicio europeo y el de los propios indioamericanos que a Europa han ido—real o mentalmente—y vuelven de allí exigiendo una moral que obedece a distintos órdenes de vida. La América India escucha compungida las catilinarias y se agita por acomodarse a los "dices"—dice que allí se hace esto, dice que lo otro—y vive crucificada, pendiente de los dictámenes occidentales. Le predicán obrar de un modo, pero no encuentra en su propia vida ninguna de las condiciones para hacerlo.

Pero en este lugar se está a punto de caer en campos de la sociología y, peor aún, en dictadores de moral, postura fácil pero muy peligrosa.

LAS CONDICIONES DEL PENSAMIENTO INDOAMERICANO

Pudo haber sido este el capítulo más interesante de esta parte, porque resumiendo críticas diseminadas a lo largo de las páginas, propusiera, como conclusión, las posibles líneas a seguir. Pero la seria dificultad que ello supone en un terreno en que parece haber muy poco escrito en este lado de la América, han de hacer renunciar por anticipado a un final ni relativamente satisfactorio. Así, pues, el capítulo que pudo ser el más interesante de hecho no lo ha de ser. Quede él abierto a nuevas conclusiones y rectificaciones, como lo están, en general, todos los del libro.

Será bueno intentar, previamente, un esquemático resumen de tendencias que en este campo o sus cercanías han trabajado. Desde luego, puede afirmarse con alguna seguridad que no se ha planteado todavía para la América India el tema de su pensamiento puro, es decir, como materia de una Teoría del Conocimiento. Las investigaciones que lo han tocado han sido con sujeto de preferencia histórico, sociológico, artístico, literario (historias o análisis del arte y de la literatura indígena, precolonial, co-

lonial, republicana, moderna) o también especulaciones sobre la cultura generalizada. De estas últimas procede ese género hoy tan en auge de las "interpretaciones" (interpretaciones de la realidad, del alma, del paisaje, etc.). En ellas el concepto de cultura, declarado o sobreentendido, y sin dejar nunca de evocar a Oswald Spengler, aparece, o como un ser orgánico de predeterminado desenvolvimiento (concepto naturalista) o como un alma, más bien—almas de cultura—(concepto espiritualista no menos naturalista u orgánico, sin embargo), sujeto siempre al proceso de nacimiento, crecimiento y muerte. En ambos casos, el ser de la cultura se presenta como una fuerza ciega—fato o destino—de la cual no cabe escapar; a lo más descubrir el sentido de su dirección para acomodarse a su mejor cumplimiento o predecir su futuro.

Dentro de esta interpretación, el pensamiento no cuenta para nada o cuenta con muy poco; mejor dicho, está condicionado por el sino cultural; debe pensar lo por él determinado. Pero lo que no dice en cambio la doctrina es quién ha realizado ese descubrimiento, el de que el ser de la cultura sea así de fatal. Si se contesta que el pensamiento, entonces éste se pone por encima del sino, conociéndolo por lo menos, y falla la interpretación. Para sostener su posición es que tiene que declararse en cierto modo irracionalista, o sea: la cultura es un producirse ciego, incluido el pensamiento. O también se adopta esta otra posición: la cultura es de por sí racional, tiene su propia racionalidad. De todos modos, lo que comúnmente se designa por razón o pensamiento está invariablemente sujeto al sino cultural; no hay independencia del pensar o razonar.

No sería aventurado hacer responsable a esta tendencia, tan entusiastamente acogida en la América India, del descuido para las investigaciones de la mente. Es lógica su

posición, en este orden. Para qué ha de hacerse dicho estudio si de antemano se acepta la impotencia del pensamiento ante las fuerzas avasalladoras del sino cultural. Ya se pensará, irremediablemente, lo que éste mande.

La tendencia, además, en sus variados matices ha hecho éxito en las especulaciones sobre la cultura indígena, porque fuera de dejar amplio margen a la imaginación, abre ignotas perspectivas hacia desconocidos desenvolvimientos futuros. La cultura tiene un alma maga que reserva extraordinarias sorpresas. Es preferible atenerse a éstas porque así la vida se torna optimista y atractiva por lo de inesperado y oculto que ofrece; es preferible esto que atenerse a la taimada y fría razón, cuyo papel debe reducirse a un servidor o lazarillo en los trances de detalle; en lo principal, el sino cultural es el que manda. El se expresa en el paisaje, en la historia, en el arte, en la conducta social; se le encuentra, en fin, donde se le quiera encontrar. No falta, por último, mezclado a todo ello, resonancias nietzscheanas de "la vida triunfante" y la razón suprema incorporada en la vida. Por eso y por lo otro, la doctrina se presta a galas y lujos sociológicos muy entretenidos de cultivar.

Hay que dar también por sabidos los postulados del materialismo histórico con su fundamentación económica de la cultura, en cuyo terreno la verdad está de su parte. Histórica y sociológicamente presenta una explicación ordenada y secuente de la América India desde los tiempos del Incanato o el Aztequismo, pasando por el Coloniaje, la Independencia, las Repúblicas, hasta desembocar en los tiempos presentes. El cuadro es tan conocido que no hay para qué repetirlo aquí. El aparece más lógico y exacto que el de las especulaciones culturales. No se sabe, empero, que haya hecho desde su campo propio y con sus peculiares métodos, una explicación del pensamiento indo-

americano, bien para negarlo, bien para afirmarlo o en cualquiera de los sentidos en que deba desembocar.

Tratando simplemente de señalar tendencias, toca nombrar la que representarían Ricardo Rojas¹ y José Vasconcelos,² cuyas obras podría calificarse como la introducción en la América de una suerte de esteticismo, sobre todo en el segundo de ellos. El autor mexicano sugiere la tan conocida idea de los movimientos cíclicos en el desenvolvimiento de la humanidad. Para la América India ya se habrían cumplido dos y estaría por ingresar a aquel que estará regido por leyes derivadas del gusto y la belleza, estéticas, en una palabra. La humanidad americana, como síntesis de razas y almas, sería la llamada a realzar este mundo ideal de la belleza y en medio de una naturaleza bella de por sí. Los hombres vivirían un estado de perpetua euforia y perfección estético-moral.

No se sabe si el escritor se ha reducido a presentar una fantasía concebida en esta estricta acepción o si la tiene por auténtica doctrina. Si este segundo es el caso, le falta una completa fundamentación que acaso la haya exployado en otras obras. De todos modos, juntamente con Ricardo Rojas, ambos se atienen a las condiciones latentes en la raza para crear un tipo de cultura que exprese las íntimas condiciones del hombre, referida especialmente al fenómeno artístico. No existe en ellos, al través de sus dos obras citadas, una consideración del pensamiento en el sentido en que se toma en estas páginas.

Habría también que referirse, sin hacer circunstanciado análisis, a los diversos sistemas educativos implantados

1 "Eurindia".

2 "La Raza Cósmica."

en cada uno de los países, gran parte de ellos, a lo que parece, adaptados de sistemas europeos o norteamericanos. Por la fuerza han tenido que tocar cuestiones relativas al conocimiento, pero hay que dudar que hubiesen partido de un completo análisis del pensamiento; se habrán ajustado, por el contrario, a los esquemas clásicos de la pedagogía, oscilando desde las tendencias más puramente intelectualistas hasta las "activistas", objetivas o manuales. En estas últimas las doctrinas socialistas tienen seguramente su buena parte de influjo.

Habría que citar, de otro lado, los sistemas siempre en agitada discusión, destinados a incorporar al indio a la vida civilizada. La tendencia tiene muy inteligentes y destacados representantes. En la mayoría de ellos la doctrina o ideología suele estar muy cerca de las especulaciones sobre la cultura ya nombradas, hilvanadas con retazos de teorías educativas; esto cuando no son producto directo de una bien intencionada observación histórica o sociológica o acaso también brote de sentimientos humanitarios. Su dirección más acertada consiste en la educación del indio en la tierra y para la tierra. De tales principios se postula su liberación económica y su capacitación técnica. Pero todo esto ya pertenece a la Economía, la Política y la Sociología. El materialismo histórico tampoco suele dejar de estar presente aquí, la mayoría de las veces.

Finalmente, no cabría dejar sin nombrar a la Universidad, a quien más directamente que a nadie le tocaba la investigación de que se trata; pero no sólo esto, también la práctica de sus conclusiones. Hay la probabilidad, si no la simple esperanza, de que ella debe estarse acercando a las fuentes del pensamiento indoamericano, quien

sabe sin nombrar expresamente la índole de su investigación, y pronto dé una teoría acabada.¹

Sin perjuicio de todo lo resumido, una afirmación se puede aventurar. Es la de que la mente indoamericana se ha desenvuelto en la más soberana libertad, sin sujeción a norma o regla de pensamiento alguna ni haber sido sometida a severa crítica. Ello, por lo demás, está en cabal correspondencia con su tan acusado sentimiento individualista, casi anárquico. Lo conserva con celo si es que no lo cultiva expresamente por ver en ello un distintivo esencial del latinismo. Le halaga que así sea. Pensar como más cuadre, es la norma de ésta—¿ética?—mental. Pero tampoco habría mejor camino a seguir si se tomase la decisión de seguir un principio. La pregunta que se formulase alguien: ¿Qué tendencia tiene originalmente mi pensamiento como hombre nacido en la América India? quedaría prácticamente sin respuesta, o contestada con "atisbos" o "interpretaciones".

Todo lo cual no quiere decir que el pensamiento para producirse necesite inevitablemente de esa investigación; de hecho él se produce. Pero de lo que se trata no es de saber cómo sucede de hecho sino cómo pudiera suceder mejor; o por lo menos, percatarse de que las condiciones con que ahora se cuenta, son las inmejorables.

En otro lugar de este libro se citó de pasada la clasificación que da Aloys Müller de las formas comúnmente aceptadas del pensamiento.² Corresponde darlas ahora en su texto explicativo. Hélo aquí.

¹ Hay motivos para inclinarse a suponer que en dicha obra universitaria y en la de escritores profesionales, es en la Argentina donde más abundantemente se ha especulado, lo cual no desconoce lo que en los demás países se ha hecho y se debe seguir haciendo.

² Cf. Cap. "La Cultura Europea y su Hombre".

"Se pretende distinguir—dice el autor—cuatro de estas formas:

1.—**La cósmico-orgánica.** Piensa sólo con las categorías de lo viviente. El mundo entero, todo lo que existe, es para ella cambio viviente en el ser duradero. Representantes típicos de esta forma son Heráclito, los místicos, Goethe, Hege.

2.—**La ético-personal.** Todo su interés gira en torno a la persona y su evolución moral. Representantes son Sócrates, el Pórtico, Fichte, Schiller.

3.—**La mecánico-física.** Mecánico no debe significar aquí en el sentido de la física, o no debe significar sólo esto, sino simplemente lo contrario de lo orgánico. Esta forma sólo conoce los conceptos y las tendencias de la física. Todo es concebido como en algún modo cuantificado y sujeto a leyes. Como representantes citaré a Demócrito, Galileo, Newton, Locke, los psicólogos experimentales, los materialistas.

4.—**La matemático-racional.** Es la forma de los conceptos, que piensa estáticamente, levantando pirámides de conceptos. En Platón, Aristóteles, la Escolástica, Descartes, Kant, encuentra sus representantes."¹

Frente a esta clasificación, lo más inmediato que ocurre preguntar es a cuál de ellas pertenece la mentalidad indoaamericana o cuáles las que predominan en su ideación. Mas, antes de responderse hay lugar todavía a dirigir la investigación en un sentido complementario.

Al hablar de las formas del pensamiento se habla también, sin nombrar expresamente, del origen del conocimiento. Luego corresponde saber algo de esto.

La simple indicación, sin entrar a profundizar dicho origen, puede reducirse a poco. Dos son los orígenes sus-

¹ Op. cit., pág. 129.

tanciales: el empírico y el racional. El hombre entra al conocimiento del mundo o por los sentidos o por la razón, por la experiencia o por la intelección. Según que se dé prioridad o importancia a uno de los elementos, se estará en medio de las escuelas empiristas o racionalistas, que tan aguda batalla libran bajo diversos nombres y banderas. Al margen de ellas, casi en oposición, se levanta la más moderna tendencia de la Fenomenología con Husserl y Scheler a la cabeza. Para ésta el camino propio del conocimiento es la intuición—con la especial acepción que da la escuela al acto de intuir—o sea captar la esencia de las cosas en un acto directo, sin intermediarios, es decir, cabalmente intuitivo.

Al final de este nuevo camino otra vez vuelve la pregunta que esperaba a las otras clasificaciones: ¿En qué lugar de esta segunda vía hay que colocar el pensamiento indolantino?

Llega el momento de salvar radicalmente las preguntas. En efecto, no se trata de buscarle acomodo a la mente de la América India en ninguna casilla ni encajarla en una clasificación preparada de antemano. Se trata de algo más amplio y que está más allá de las clasificaciones; se trata de someterla a crítica, es decir, usar el instrumento que sirvió a Europa para encontrar esas sus clasificaciones, que son las de ella y que son tal vez muy distintas a las de la América. Del instrumento puede servirse ella porque hay en él algo universal, como se verá en seguida, y en hacerlo no habrá lugar a ser tachada de europeísmo.

Saber lo que hay de esencial en la crítica—en la crítica kantiana, precisa aclararlo de una vez—desvestida del aparato filosófico con que asusta a las gentes, es cosa relativamente sencilla.

El mérito y hazaña del hirsuto filósofo de Koenisberg

consistió en haberse situado en el punto intermedio entre dos opuestos: el dogmatismo, que fía todo a la razón aceptando sin beneficio de inventario sus explicaciones, y el escepticismo, que duda de todo y todo lo niega; entre un mundo optimista que acepta por ciertas las cosas que la razón constata y entre otro de formas vagas disueltas en nieblas de incertidumbre, se yergue Kant. Crítica en mano le pide cuentas a la razón, que tan resueltamente cree en las cosas vistas, y a la duda, que sin más las echa por el suelo. El criticismo les dice: de entre esto y aquello vamos a obtener una tercera probabilidad equidistante. Para ello comenzaremos por someter a crítica a la propia razón.

Todo esto no se le había ocurrido a nadie antes de Kant, como no se le ocurriera al antiguo astrólogo volverse un día sobre su propio astrolabio. Hasta entonces toda su discusión había versado sobre los astros que contemplaba; un día se le ocurrió estudiar el propio instrumento, su constitución, su modo de funcionamiento.¹ Tal la invención de Kant y por lo que su actitud resulta una revolución en la filosofía.

A continuación, hay que saber notar una diferencia muy importante entre lo que hay en el "criticismo" como **sistema** y lo que es como **método**.² Es sistema en cuanto que funda la esencia del conocimiento sobre el "a priori", o sea—para decirlo con palabras fáciles—sobre un algo que está de origen en la mente haciendo posible el conocimiento. Sin él, según Kant, no sabríamos por qué conocemos el mundo ni cómo lo conocemos. Y es un método, en cuanto enseña los caminos para llegar a esta probable verdad. Bien se verá, entonces, al simple enunciado de

¹ No se está seguro si esta acertada comparación del astrólogo procede de algún libro de J. Ortega y Gasset.

² J. Hessen. Op. cit., especialmente págs. 55 y siguientes.

esta diferencia que, como sistema, como última explicación del conocimiento, se está en libertad de aceptar o rechazar el kantismo. No sucede lo mismo con el método; éste no cabe sino aceptarlo.

Ya se escucha la protesta del lector. "¡Qué modo parcial de presentar las cosas!", dirá. Pero no lo repetirá si sabe que en el "criticismo" como método nada ha inventado Kant que no estuviera ya como tendencia espontánea de la mente; esa de autoanalizarse, de volverse sobre sí. Tal acaso la fuerza de la doctrina, por apoyarse en fondos tan auténticos de la naturaleza mental humana. En tal sentido, la filosofía es "criticista" desde su más lejano origen; nació con ella, propiamente. Es sabiendo esto que cabe decir respecto de la mente indoamericana que ella ha perdido su dicha facultad crítica; que corresponde despertarla y fomentarla.

Tal el primer problema de su pensamiento frente a aquel de las clasificaciones europeas. Pero ya se está escuchando una nueva objeción. "De modo—se dirá—que por huir de las clasificaciones se ha caído en otro europeísmo cual es la de la "crítica". Contra esta objeción ya se ha explicado cómo ha de ser entendido el kantismo y lo que hay de universal en él. Indoamérica tendrá que practicarlo a la larga, pese a que el filósofo alemán lo hubiera puesto en un libro. Recuérdese también que está practicando socialismo y otros "ismos" de la propia índole. Lo cual convence que existen ciertos principios universales de los que no se debe ni puede prescindir.

Mas, apenas se ha escrito esto último, surge el segundo tema capital del pensamiento indoamericano.

En efecto, todo el libro, si es que se ha dejado comprender, se ha estado adhiriendo al relativismo, al relativismo del hombre; pero he aquí que presta su adhesión,

por otro lado, a los universales. ¿Qué hay de esta contradicción?

Ella es bien aparente si se la observa con cuidado. Y a propósito, vale la pena de reproducir aquí lo que J. Hessen consigna tratando de sostener el absolutismo del pensamiento frente al relativismo de Spengler. Cita para refutarlo estas palabras del último: "sólo hay verdades con relación a una humanidad determinada." Hessen le contesta de este modo: "Supongamos que alguien le repudiese (a Spengler): Con arreglo a tus propios principios; este (tu) juicio sólo es válido para el círculo de la cultura occidental. Pero yo procedo de un círculo cultural completamente distinto. Siguiendo el invencible impulso de mi pensamiento, tengo que oponer a tu juicio este otro: toda verdad es absoluta. Con arreglo a tus propios principios, este juicio se halla tan plenamente justificado como el tuyo. Por ende, me dispenso en lo futuro de tus juicios, que sólo son válidos para los hombres del círculo de la cultura occidental".

Pero no se comprende cómo Hessen no haya advertido que cae en el propio relativismo que rechaza. En efecto, su supuesto objetante esgrime el absolutismo de una verdad que procede de su propio círculo cultural; su verdad es, por tanto, relativa a él, como la otra lo fuera relativa al Occidente.

Bien se verá, entonces, cuán fácil es caer en una cadena sin fin de contradicciones a que conduce el afán de llevar a la mente por el camino de ajenos "relativos" y "universales", no teniendo todavía para ella un punto cierto de referencia. Dicha referencia, dicho está en diversos lugares de estas páginas, por lo que a la mente indoamericana toca, no ha de estar en otra parte que en su mundo natural. Y como esa mente reside en un hombre dado, he aquí que el problema de los "absolutos" y "relativos"

desemboca en **el hombre frente a su mundo**, los dos miembros de la ecuación de la que no es dable zafarse a menos de incurrir en tautologías sin sentido. Todo lo cual puede ser reducido, en un intento de gráfica explicación, a una figura con tres partes en las que parece debían cerrarse las **condiciones del pensamiento indoamericano**:

1.—Un mundo natural que se presenta estático, ofreciendo la referencia más segura y cierta a

2.—Un Hombre que actúa sobre él con el trabajo muscular y por medio de él se eleva progresivamente a su comprensión mediante la

3.—Razón que se ordena en base de esos dos elementos, obteniendo la explicación de ambos y de sí misma. La crítica aplicada a ella será el instrumento de dicha ordenación.

Hoy está en moda hablar de las concepciones del universo y se pretende tener una para el hombre indoamericano, pero no se sabe cómo puede haberse obtenido ésta sin haber sido precedida de una concepción de la mente que era la encargada de concebir a aquél. En verdad, una concepción de la mente dará de hecho la concepción del universo.

Este y otros problemas parecidos están pendientes de la crítica de la razón. Ella tendrá que ser el principio y no el fin de las concepciones y de las especulaciones sobre la cultura. Este parece que debe ser el camino más seguro a adoptar, que no se adhiera de antemano a escuela o tendencia alguna para construir una cultura idealista, materialista o lo que sea; eso se sabrá después de saber lo que hay inicialmente en la mentalidad. Es decir, hay que aprender antes a razonar y después buscar los objetos a los que se ha de aplicar el razonamiento.

No obstante la posición imparcial que se acaba de confesar, en una contradicción se ha de incurrir intencio-

nalmente. Ella ha de consistir en aconsejar a la América India—si es que se tiene autoridad para dar consejos a millones de hombres—que practique un poco el objetivismo, que lo practique en el bello mundo natural que tiene perennemente a la vista. Eso de ningún modo le hará daño, o por lo menos, le hará menos que su recalcitrante subjetivismo que tan fácilmente se convierte en romántico estatismo. Lo cual es bien distinto a aconsejarle que se haga groseramente materialista. Los que tengan voluntad para entender que lo entiendan.

APENDICE

EL HOMBRE BOLIVIANO

(Una cara de la medalla)

Una cara de la medalla, porque la otra tendría que contener la descripción del indio y entre ambas hacer el conjunto de ella. Cada cara tendría derecho a ser tomada como la medalla, pero nada más que una mitad. El símil es bien exacto para explicar la relación y compenetración de ambos elementos en la totalidad del hombre boliviano. Cada uno puede ser independientemente considerado, mas sin perder de vista que se tiene en las manos la medalla en conjunto.¹

En este capítulo sólo se ha de mirar desde la cara blanca-mestiza. Habría deseo y voluntad para hacer de él un libro entero. Materia no falta. Pero aquí sólo se ha de consignarlo en cuanto pueda articular con la tesis general de estas páginas y en cuanto pueda representar un caso particular dentro de la América, merecedor, en verdad, de especial mención. No en vano se ha dicho que Bolivia es la América en trasunto, por su variedad geográfica, por su antigüedad tradicional, por su puro y legítimo autoctonismo y, sobre todo, por su extraño y enorme espí-

¹ El símil es también perfectamente aplicable a toda la América.

ritu; circunstancias son todas estas que contribuyen a darle un carácter único cuya observación, siquiera sea de pasada, completará la visión continental. Condiciones de raza, de historia y sobre todo las de una constante injusticia internacional, han servido para conservar allí un alma pura en heroica actitud de resistencia y superación que sería la epopeya más grande a contarse si no hubiera ya la del Prometeo encadenado a la montaña. Bien hará, pues, quien dirija sus pasos a Bolivia si en verdad tiene un sincero deseo de saber a qué ha de llamársele el autoctonismo en la América del Sur.

La vida boliviana servirá para constatar el caso de un alma quebrada, que es la de toda la América India, y que en Bolivia tiene toda su desolada realidad. Que esto no sea interpretado como el afán de acudir a conmovedoras frases tan en boga hoy como resonancia de la literatura sobre la "decadencia". En primer lugar, a la América es a la que menos alcanza la decadencia y, en segundo lugar, quítese todas las frases más o menos literarias que se destine a la situación actual de la América Indolatina y quedará una verdad visible para el menos avisado: la de que la América no es todavía una vida con plenitud de sentido—de sentido para consigo misma, que es decir de sinceridad para su más íntima intimidad. Ya se ha hablado bastante de esto. Ningún orgullo indigenista ni ningún augurador de bellos porvenires estará en contradicción con lo dicho; más bien, son los primeros en proclamarlo y es del último de esos escritores de quien aquí se lo toma. Esta gigante lucha del espíritu por encontrar forma y expresión es la que en Bolivia tiene su más honda peculiaridad. Y de esto no se está haciendo ningún orgullo nacionalista ni ninguna superioridad; es, por el contrario, el contraste más serio en su desenvolvimiento. No se quiere hacer del problema espiritual boliviano ninguna

torre de marfil y menos tema para metafísicas de segunda mano. Muy serio es lo que le ocurre a ese pueblo como problema para su vinculación con el resto del mundo, para hacer de ello tema de deportes literarios. En todo caso, si su importancia no queda bien planteada, culpa será del planteador, nunca del caso en sí.

La vida boliviana es bien extraña; verla desde afuera causa desazón y angustia. Seguramente este sentimiento no alcanza al extranjero, acostumbrado a verla como otra de las tantas nacionalidades, munida de sus respectivos atributos de soberanía, con un fuerte porcentaje de población indígena, de donde no es difícil deducir un cierto estado de atraso, sobre todo si el juicio sale de Europa o Norteamérica. Si es este último el juzgador, se sabrá, además, que es uno de los países más grandes productores de estaño, que se explota allá, en vertiginosas alturas, donde la vida es un prodigio y donde, por consiguiente, hay que dudar sean muchos los recursos del confort moderno. Todo esto sin contar todavía lo de las revoluciones, juicio común de Norteamérica para todos los países latinos.

Tal aproximadamente la idea de Bolivia, en globo. En Sudamérica se suele estar mejor informado acerca de ella. Bien es cierto que aquí se suele estar siempre mejor informado de todo, mejor que lo que los otros lo están de Sudamérica. Pero ni unos ni otros sabrán del sentimiento que causa al propio boliviano el ver la vida de su mundo desde la distancia. Es vida que impresiona por estar curiosa particularidad: la de una rueda que en la máquina se ha puesto a girar por su exclusiva cuenta y riesgo; una vida como un poco puesta al margen y de espaldas a todo lo demás. No es que el sentido de su movimiento vaya a la inversa del resto de la máquina, lo cual pudiera querer decir retrogradación o estancamiento. No; es que se trata

simplemente de un movimiento distinto, como un compás que en el conjunto se ha puesto a marcar diverso tiempo, como una melodía con distinto ritmo.

Todos sin duda conocen al hombre que lleva una gran preocupación por dentro y, mejor todavía, al empedernido soñador. Este aparentemente se conduce como las demás gentes, pero a poco que se lo examine atentamente se podrá comprobar que sus ojos miran a una realidad más distante, que su voz hace eco a otra clase de palabras que las dichas y que su actitud, el sentido de su vida, más bien, discurre por una línea distinta que la presente.

Tal la imagen un poco retóricamente dicha de Bolivia como nación traducida luego en la actitud individual del boliviano y que lo hace aparecer tan típico e inconfundible en el grupo extranjero.

Si a todo esto se pregunta ahora: ¿Y cuál la tan honda preocupación del boliviano? ¿Cuál el contenido de su alucinado ensueño?, se llega a la conclusión que las preguntas vienen bien inesperadas para el caso. Sólo haciéndolas es que se cae en cuenta de que el dicho "preocupado" o soñador no tiene preocupación o ensueño algunos. Ninguno por lo menos que sea alguna cosa presente, tangible, objetiva, o siquiera idealmente asequible, como fuese una fe religiosa, una empresa filantrópica, una pasión misionera, es decir, los casos del cuáquero inflexible, del hindú alucinado, del sefardita reminiscente. Este otro, el del boliviano, es, exactamente, el del soñador sin ensueño, con el alma en otro sitio, con el alma desarticulada de todo lo presente.

Lo más fácil de deducir de esta situación es que se trata de una vida o de un alma excesivamente centradas sobre sí, con los ojos completamente vueltos sobre su propia persona. Ello es en gran parte cierto, pero no precisamente por egoísmo, distíngase bien. Se ha dicho de Norte-

américa en otro capítulo y ahora puede ampliarse a México, que son países fuertemente centrados en sí, de donde se sigue, sin embargo, importantes ventajas para ellos. Con respecto al primero, eso es absolutamente cierto, sólo que allí una introversión—esta sí lindante con el egoísmo—que actúa en un espíritu de gran dinamismo se resuelve en un crecimiento interior extraordinario. Se es egoísta por crecer y para crecer. El caso de México es más parecido al de Bolivia—para algo han de tener ambos tan poderoso escendiente indígena—, pero allí una larga preocupación revolucionaria con cauce más o menos bien hallado, hacen que resulte provechosa y útil. El caso de Bolivia frente a los dos es el de la contemplación pura. Mentalidad impráctica por excelencia, parece que nada logrará sacarla de su ensimismamiento así se le procure la mayor preocupación material; vida, en fin, con la vista vuelta hacia otra cosa—¿el pasado? ¿el alma oscura de su ancestro?—y que le atrae con atracción incontrastable. Pero aquí está lo curioso: no es una atracción de la que se haya hecho consciente o, más bien, que la haya sustituido con otra clase de objetos. Es, pues, el soñador al cual se le ha quitado el contenido de su ensueño para llenarlo con preocupaciones de la modernidad a que aspira por otro lado. He aquí el punto crucial del problema espiritual boliviano del cual se derivan acaso todos los demás, haciendo eco en la vida individual y más que todo en su vida de relación internacional. Es, pues, ciertamente, un alma partida en dos mitades.

Pero mirando las cosas por su mejor lado, todo esto crea para el alma boliviana una cualidad muy valiosa: su gran tensión anímica. El conflicto de su alma la mantiene en aguda y constante vibración, virtud que no es nada despreciable si se la sabe encauzar.

En esta misma situación espiritual se origina segura-

mente no poco de su falta de progreso material y mucho más de sus continuas desgracias internacionales, a las que luego se les buscará justificativos diplomáticos y jurídicos. Estos, descontadas las razones formales de que puedan estar asistidos—razones de derecho, de código, de tratado—, que siempre han solido estar de parte de Bolivia—esto es lo cruelmente paradójico—, nunca llegarán a explicar causas que estaban de antemano en el espíritu discrepante consigo mismo, mejor dicho, con una realidad o un presente de que no es agente causador; antes bien, las cosas “le suceden”, ajenamente, al margen de lo que él había previsto no tanto impráctica como irrealmente.¹ En verdad, bien pocas cosas debe haber en que Bolivia **haya hecho suceder** conforme a los designios de su interés; todas le han **sucedido a ella** inevitablemente.

Pudiera nombrarse en este lugar, pensando en Nietzsche y en Max Scheler, el “resentimiento” y también el “retiro” de que habla Alfred Adler;² del hombre que no habiendo conseguido de la vida todas las satisfacciones a que se creía acreedor o no encontrando en ella eco a sus aspiraciones, orgullosamente “se retira”. Mucho de esto ha habido tal vez en Bolivia cuando agobiada por el aislamiento geográfico a que las injusticias internacionales la condenaron, ella los agravó en su espíritu. Parece que la actitud contraria era la indicada, actitud ofensiva—no en su sentido bélico, bien se comprenderá—sino en aquel de ir forzadoramente hacia una realidad muy dura en que la sumía ese atropello internacional que siendo en verdad un accidente en su evolución histórica sujeto a rectifi-

¹ A fin de no darlas de inventor de vocablos, postura bien ingenua cuando no hay autoridad para hacerlo, en vez de irreal se habría dicho “arreal”, es decir, fuera de la realidad, no contra la realidad.

² “El Sentido de la Vida”. Ed. L. Miracle, Barcelona, 1935.

cación—todos los pueblos corren las contingencias de sufrir los más duros avatares—, ella hizo raíz vital de una conducta, de una conducta resentida. Se está bien lejos de sugerir la idea de que debió haberse conformado, es decir, como si no hubiese ocurrido cosa alguna; lo malo estuvo, precisamente, en que se "conformó" espiritualmente a una realidad que ella comenzó a vivir como definitiva, con la gravedad de un destino aciago e inmodificable. La sentencia del profeta habría sido la cabal para esa situación: Si la montaña no viene a ti, debes ir hacia la montaña. Bolivia prefirió darle las espaldas a la montaña, con lo que no salió perdiendo la montaña, seguramente.

A todo esto estaba de antemano espiritualmente pre-dispuesta, como se dijo, por un espíritu que no halla plenitud porque se halla crucificado entre dos mundos, entre dos momentos, soldar los cuales en una unidad presente es sin duda el menester más perentorio que tiene como nación y pueblo. Está, por un lado, el mundo de la tradición, de la cultura autóctona, del indigenismo, en fin, todo lo cual es, además de irrenunciable, lo más valioso con que se cuenta, y de otro, está la modernidad, con sus máquinas y su técnica, que tampoco es despreciable, a menos de querer seguir viviendo inacabablemente del autoctonismo, tesis insostenible. Lo contrario es, precisamente, lo que con ardor se propugna: incorporar todo ese mundo de la modernidad a fin de imbuirle el alma vernácula y así hacer surgir ésta a una nueva vida sin merma de sus valiosas cualidades originales. Tesis exacta esta que ya va practicando Bolivia como todos los países de abundante porcentaje indígena; se la lleva adelante con sincero entusiasmo y fervor, pese a los tropiezos, magulladuras, remiendos. De un defecto parece, sin embargo, adolecer el sistema. Es el de perder siempre de vista al hombre real

y concreto. So pretexto de "interpretaciones" sociológico-históricas o culturales y artísticas, suele ser más romántico emprender el viaje hacia el fondo de los siglos para volver desde ellos con un hombre un poco distinto al viviente. Esto, además de romántico, es menos comprometido, sobre esta sombra de hombre se puede formular toda clase de afirmaciones; el otro, el de carne y hueso, protesta, se rebela contra los juicios que sobre él se dictan.

Ocurre pensar que Bolivia no ha planteado todavía el tema de su hombre propio. Claro que no se trata de poner en duda su existencia. Pero se trata de que se aprenda a pensar esa existencia. Asiste el temor de que al escuchar esto se vaya a interpretarlo como un puro malabarismo de palabras. Pero no se creerá lo mismo si se sabe que los creyentes piensan en su Dios: aquellos que sin dudar un punto en la existencia de él sienten, sin embargo, la necesidad de **pensarlo**. Ellos saben que **pensando** a su Dios lo van **creando** cotidianamente. Conocen la virtud creativa del pensamiento. Bolivia parece que debiera comenzar a pensar así en un hombre suyo, apropiándose con el pensamiento y no simplemente contemplando en sus manos aquel que el sino histórico o la raza o quienquiera que le haya entregado.

Se ha dicho que la vida boliviana y por consiguiente el hombre que la sostiene, transcurren con los ojos demasado vueltos sobre sí. Parece que esta debiera ser la condición exacta para el conocimiento y la posesión del hombre. Sin embargo, el hecho parece conspirar, en Bolivia, en sentido absolutamente contrario. La razón de ello acaso habría que pedirla a aquella filosofía del conocimiento en la parte donde deja entender que la conciencia del yo-hombre brota de su contraposición con el no-yo de los de-

más. Aquélla necesita de ésta para fundar su propia afirmación, como la luz necesita de la sombra.

El hombre boliviano, al vivir en desconexión con lo ajeno a él, se conoce imperfectamente. El mundo en que vive poco menos que enclaustrado, le resulta un fondo demasiado afín para contrastarse. De ahí la falta de perspectiva de que parece adolecer la vida boliviana. Vida sin proyección hacia afuera, desenvolviéndose en círculo vicioso consigo misma y con un mundo que está en tan grande cercanía que llega a producirse la confusión entre mundo y yo, espejo e imagen. Su mundo inmediato viene a tomarlo como **todo el mundo**. Alma también que se autofagia, que vive exclusivamente de sí.

Bien se comprenderá que en toda esta caracterización no hay desmedro alguno para el hombre boliviano; habría, en todo caso, para el que proporcionó su encierro y para quienes impasiblemente lo contemplan. Se ha dicho, por el contrario, que esta situación le condiciona en una vida de gran tensión espiritual y ahora puede añadirse de gran desarrollo de sus cualidades mentales. Pero es otro el tema de este lugar. Un hombre puede ser muy inteligente viviendo entre las cuatro paredes de una prisión situada en lo alto de un castillo. Sus pensamientos podrán ser todo lo vigorosos y profundos que se quiera, pero la perspectiva de la distancia le habrá creado una visión que se aviene mal con la realidad de los campos que le rodean. Cuestión de perspectiva y no de vigor de pensamiento. Por el contrario, el caso del hombre boliviano es particular en su desarrollo y agudeza mentales por el mismo esfuerzo que debe desarrollar para estar al nivel de un movimiento cultural mundial del cual, no obstante, se halla desarticulado por falta de vitales órganos de contacto. Su cultura no tiene mucho que envidiar a los demás en este or-

den; hay placer y orgullo en constatarlo. Pero cuando piensa robustamente como sabe hacerlo, piensa siempre vuelto sobre sí, no se esfuerza siquiera en sacar su pensamiento hacia afuera, perspectiva que casi no hace entrar en su cuadro mental.

El ser inteligente no quiere decir siempre una conducta inteligente. Urge entender la aparente contradicción. Una conducta inteligente es aquella que se acomoda o adapta a las situaciones exteriores para sacar de ellas el mayor provecho o utilidad. El hombre boliviano, demasiado vuelto sobre sí, sobre su propia intimidad, es, consiguientemente, reacio para encajar en las situaciones nuevas o extrañas a su hábito, modalidad o temperamento. Excesiva rigidez la suya, falta de flexibilidad y de "mundanidad", podría decirse en un particular sentido. Ello le crea, entre quienes le observan, el juicio de hurañez y desconfianza cuando no el de orgullosa sobreestimación. Nada más lejos que esto último de la verdad anímica del boliviano, tímido e indeciso, por el contrario, y en quien se cumple con más fuerza el tan traído y llevado "complejo de inferioridad".

El hombre boliviano repite en su vida individual la actitud como nación y la repite punto por punto. Cada alma boliviana es también un mundo herméticamente cerrado y la empresa más dura a proponerle sería sin duda una que consistiese en salir fuera de su trinchera personal. Huelgan los calificativos morales para este hecho, que es el método preferido de sus airados fustigadores. Es un alma originaria y estructuralmente replegada y encogida. Para curar su vicio de formación no han de ser seguramente lo mejor las amargas catilinarias, tono literario tan fácil de manejar. Al músculo anquilosado por la ausencia de movimiento no se le golpea desde afuera; se le busca

motivos de acción mediante los cuales se acostumbre a actuar sobre una realidad que le resiste; en otras palabras, se le coordina con el mundo circundante.

Que lo típico de la vida espiritual boliviana no sea el espíritu de solidaridad es tal vez muy cierto, o por lo menos, lo que con más facilidad olvida. Es de dudar que en Bolivia tengan mucho éxito los estilos de "fraternidad", sociedades o agrupaciones cuyo objeto primordial sea la conjugación de almas o atracciones selectivas sin fin ulterior de política, arte o ciencia. La sociabilidad boliviana—entiéndaselo en su acepción sociológica más amplia—no está tanto fundada en la trama íntima de almas personales vigorosamente ensambladas desde adentro; está más bien fundada en reunión externa de átomos que coinciden en finalidades últimas pero que conservan su radical individuación. Ello tiene consecuencias importantes en la constitución de grupos secundarios—partidos políticos, agrupaciones o formaciones artísticas, científicas, profesionales o de otro orden—efímeros en su duración, inestables en su estructura esencial. El asociado, miembro o componente nunca aportará más elemento que una voluntad formal externa (conveniencia social, la cortesía o el "qué dirán") o también una coacción moral o material (los reglamentos, deberes y compromisos dictados para el régimen del grupo) o acaso, por último, determinados intereses o provechos sociales (el prestigio que da el pertenecer al grupo o las utilidades materiales y privilegios que suele ofrecer toda sociedad, objetos estos que en realidad son consecuencia secundaria con respecto al ser en sí de la voluntad social); el hombre boliviano nunca se ligará más allá de estas formas las más externas; quedará siempre con lo más fuerte de su personalidad fuera del orden de la asociación, perteneciéndose a sí mismo por sobre

todo, ajeno, en fin, a la esencia del espíritu social. La sociabilidad boliviana explicada desde este prisma no es tanto anárquica; por el contrario, el espíritu boliviano es sumiso y maleable aunque no disciplinado, con disciplina interior. La sociabilidad boliviana es más que todo crudamente individualista. El hombre boliviano preferirá sobre todo vivir consigo mismo y sólo después con los demás. Es su alma, verdaderamente, un pequeño mundo concluido en sí que transportará por todos sitios afanoso y hasta orgulloso de mantenerla impenetrable.¹

Que este sea un problema espiritual no hay que dudarlo, aunque no susceptible, ya se ha dicho, de reaccionar a simples procedimientos verbales, prédica desde la tribuna o el artículo. Sin perjuicio de todo ello, una educación largamente sostenida sería acaso lo previo, pero sobre todo la creación de una voluntad colectiva orientada hacia afuera, destinada a organizar una vida un poco más sobre la superficie. Se perderá tal vez el mérito de una rica vida interior, pero parece estar ya bien probado que si esta clase de vida es la condición para crear robustas personalidades, en cambio, ellas no suelen dar lo mejor de su ser para una vida de mejor coordinación. Parecería no tener duda la respuesta a la disyuntiva: ¿Qué será mejor tener, por el momento, personalidades demasiado robustas pero poco trabadas entre sí o, por el contrario, personalidades mejor coordinadas unas con otras aunque no tan abismáticamente profundas—y esto sin contar con que la robustez de la personalidad no ha de consistir siempre en cerrarse sobre sí? ¿Qué será mejor, una vida nacional de más riqueza en su contenido colectivo y en sus productos, por consiguiente, que una vida ato-

¹ Gran parte de esta caracterización de la sociabilidad boliviana es perfectamente aplicable a toda la América Latina.

mizada en vigorosas personalidades negativas por su aislada profundidad cuando no en destructivo antagonismo y anarquía personalistas? ¿Qué será mejor para una sociedad a la que múltiples problemas raciales, económicos, políticos, internacionales le fuerzan procurarse antes que nada una trama social básica y coherente, de sentido extensivo y exterior en esta su etapa de formación?

Pero no se trata aquí de diseñar una psicología del hombre boliviano. Se estaba más bien en la necesidad de que Bolivia piense a su hombre. Pero esto de pensarse importa muchas cosas, es decir, muchos modos de pensarse, algunos de los cuales pudieran tener consecuencias contrarias a lo que se persigue. Pudieran conducir a un egoísmo misántropo o a una concepción aislante del hombre. Por consiguiente, lo primero que habría que hacer es pensarse como parte indivisible del conjunto indoamericano, crear sentimiento de capacidad para influir y modificar las situaciones que le sean adversas dentro de ese conjunto. Pero es más: su pensamiento puede tomar una trayectoria más inmediata, práctica y concreta. Debiera comenzar a pensarse franca y resueltamente como integrante de aquellas naciones con las cuales procede de un mismo grupo cultural al que el ancestro, la historia, la geografía, todo, en fin, hasta las conveniencias materiales presentes y futuras, le atan fuertemente. No debe olvidar que se está en pleno "ocaso de los Tratados Internacionales"¹ firmados contra la verdad de la geografía, de la historia y sobre todo del espíritu, desarticulando y vareándolo como mercancía. Ya se sabe que él se venga al final con guerras y calamidades de otra índole. El hombre boliviano, saliendo de su "resentimiento", debiera acudir donde bien cla-

¹ Y. M. Goblet.

ramente le llaman. Con ello hará lo mejor para integrar su espíritu en grupos de naciones ya de antemano predeterminadas para ello y que ningún Panamericanismo podría impedirlo. La América del Sur no será más grande fomentando la atomización de sus núcleos culturales originales que luego, por virtud de las demarcaciones territoriales, resultan contraponiéndose unos a otros; la América será más grande integrando más bien esas almas dispersas y dejando que ellas busquen sus centros de gravitación con los cuales se componga y equilibre una totalidad más fuerte cuanto más fuertes sean los lados de la pirámide.

Todo esto en cuanto a la conducta de Bolivia como nación. En cuanto a la de su hombre individual, dos formas también puede adquirir el pensamiento respecto de él. Hay que pensarse estimándose y también hay que pensarse valiosamente. En estimarse está el principio de una filosofía de la dignidad humana. Estimarse parecería un juicio referido únicamente a las cualidades morales y espirituales, pero también es comprender el lado material, el plinto de la estatua, como diría Ortega y Gasset. El ascetismo y la mortificación ya se sabe que es cosa de santos y sólo de ellos.

Que no se ofenda el boliviano si se le dice que es uno de los hombres que menos sabe estimarse, entendido en este sentido de la corporeidad. Un poco reminiscencia sin duda, del ancestro indígena hecho a la austeridad y dureza a que el mismo ambiente físico lo condiciona, y otro poco de orgullo puesto en las cualidades de la "raza de bronce", le inducen a practicar, como signo de varonilidad, la renuncia o prescindencia de las condiciones materiales de vida, las cuales están muchas veces a punto de descender por debajo de lo humano. Hay vanidad de tratar el cuerpo con despego. Pero cosas bien distintas son

la austeridad y la incuria, así como hay una línea bien larga entre la plenitud vital y el sibaritismo. Ya se ha puesto en otro capítulo, hablando de esto mismo, el ejemplo del norteamericano, quien al parecer es el que mejor sabe estimarse, y se ha dicho también las consecuencias que lo contrario trae para el indolatino, haciéndolo fácil pasto de la explotación del hombre. Este desprecio por la persona física suele ir en Indoamérica acompañado, por compensación acaso, de una puntillosa dignidad y respetos humanos en cosas tocantes a la honra; pero sería interesante saber cómo trata a su propia persona entre las cuatro paredes de la casa aquel que fué tan solícito para cobrar agravios en el campo del honor.

Lejos se está de aconsejar al hombre boliviano esa suerte de endiosamiento y verdadero culto de la materialidad humana, con desmedro de la cara espiritual, que es el caso norteamericano. Ni se quiere tampoco el abuso del mito deportístico, que hincha el músculo pero afloja los más valiosos resortes del espíritu. En fin, se querría un hombre equilibrado muy fácil de proponer, es cierto, pero muy difícil de obtener. Sus gobernantes buscarán los medios para lograr una aproximación al ideal y habrán hecho lo mejor por su nación.

Luego de pensarse estimándose está el pensarse valiosamente, que es bien distinto a pensarse orgullosamente. De pensarse de este último modo procede esa línea tan cara a la América romántica y soñadora, aquella que le gusta enfermar de milenios y esplendores prehistóricos; mientras tanto, se venden pocas toneladas de estaño y los campos no producen patatas. Es, pues, urgente pensarse económicamente también. Valiosa y económicamente son dos aspectos de una misma cuestión en el fondo. Pensarse valiosamente en cuanto importa el deber de rendir indivi-

dualmente una utilidad y un provecho conectados con las esferas de la verdad, de la bondad, de la santidad y de la belleza; pero también económicamente, en cuanto ello significa producir realidades tangibles cuales son las de la riqueza. Y como la tierra es el primer agente productor de ésta, pensarse económicamente es pensarse en necesaria relación con el suelo, como una condición para él. De consecuencia, que el alejamiento de él o la negativa de su contacto, signifique tanto como una negación de la propia existencia, así tan solidaria y necesariamente pensada con el suelo. Que el **hombre necesario** tan criticado en las lides de la política boliviana transfiera el orgullo de su necesidad a la montaña de metal, al bosque de maderas, a la sementera en flor, al campo de petróleo, como si ellos ha tiempo que estuvieran esperando en efecto al hombre necesario para ser riqueza y prosperidad, por ende, cultura.

El Hombre boliviano que no ha tenido Edad Media ni Renacimiento, como no sean otros que los que aprendió en los textos de la escuela, por lo menos que tenga su Humanismo. Y que no se diga que son estos tiempos de colectivismos que desterraron para siempre el culto del yo al estilo barresiano. Sería ocurrencia que los otros hayan tenido derecho a buscar su hombre y que desde el logro o fracaso de esa empresa se pongan clamorosamente a predicar la negativa del mismo derecho a quienes lo buscan a su vez.

Una guerra acaba de pasar sobre Bolivia. Ocurre preguntar: ¿Y quiénes la han hecho? Hombres, hombres de carne y hueso. A qué pregonar entonces, se dirá, lo que tuvo la mejor oportunidad para el hallazgo y la afirmación de ese hombre. Pero nadie ha dicho que una guerra esté sólo en el tronar del combate; muchas más cosas hay

siempre en el pavoroso silencio que se le sigue. Y en él se está precisamente. En medio de él está el hombre con la carga de problemas que su misma actitud de combatiente ha producido. Más que nunca es entonces él el primer plano y figura central del cuadro. A él acaso pudieran servirle muchas cosas que en estas páginas se han dicho. Si ya las sabía, o están mal dichas, ya habrá otros que las digan mejor o las cosas seguirán por su rumbo propio. No se habrá perdido nada entonces. Al final, eso es todo.

FIN

Washington, D. C.—San Francisco, Cal.

Enero-octubre, 1938.

**Este libro se acabó de
imprimir el 31 de mayo
de 1939, al cuidado de
Protasio Martínez Alva-
rez, en los talleres tipo-
gráficos de Propaganda
y Anuncios, S. A., de la
ciudad de México, D. F.**